الفكر الإسلامي المعاصر

دراسة وتقويم

الطبعة الثانية
آذار (مارس) ١٩٧٧

الطبعة الثالثة
حزيران - يونية - ١٩٧٧

غازي التوبة

الفكر الإسلامي المعاصر

دراسة وتقويم

دار القلم
بيروت - لبنان

ص.ب ٣٨٧٤
بيروت ـ لبنان

الطبعة الثانية
آذار (مارس) ١٩٧٧

الإهداء

الى والديّ
احسانا . وخفض جناح .
وأقول : ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

لقي كتاب (الفكر الاسلامي المعاصر . دراسة وتقويما) قبولا في طبعته الاولى أدى الى أن تنفذ نسخه من الاسواق . خلال فترة قصيرة ; وربما كان هذا القبول ناتجا من موضوعه الذي تفتقر اليه المكتبة الاسلامية وهـــو : تمحيص الفكـــر الاسلامي . وغربلته . وتصنيفه . وان كنت ما زلت أعتقد أن هذا الموضوع يحتاج الى جهود كثيرة اخرى .

وهاأنذا أدفعه الى الطبعة الثانية لشعوري بحاجة القارىء المسلم له في هذه الفترة ، وآمل أن يتيسر لي في المستقبل وقت كاف لأردف الامثلة المذكورة فـــي الكتاب بأمثلة أخرى كي تكون صورة المدارس الثلاث : الاصلاحية ، والتاريخية ، والتربوية ، أوضح في ذهن القارىء واجلى .

والله الموفق وله الحمد في الاولى والآخرة .

آذار / ١٩٧٧

مقدمة الطبعة الاولى

تشعبت مناحي الفكر الاسلامي في العصر الحديث . وهذا التشعب دليل حيوية من جهة ، ومبعث قلق وخوف من ان يلبس بعضهم الباطل بالحق ومن ان يدس السم بالعسل في رحابة السعة من جهة ثانية .

ونحن قد تناولنا الفكر الاسلامي بدءاً من محمد عبده دون أستاذه جمال الدين الافغاني وذلك لان الاخير لعب دورا سياسيا اكثر منه فكريا من ناحيـــة ، ولأن مدرسته اخذت بعدها الفكري عند الاول من ناحية اخرى .

وقد وضحنا كل مدرسة من خلال التراث الفكري لكاتبين ، فكانت ثـــلاث المدارس التالية :

١ ـ المدرسة الاصلاحية : يقف على راسها محمد عبده مالك بن نبي .
٢ ـ المدرسة التاريخية : يقف على رأسها طه حسين ـ عباس محمود العقاد .
٣ ـ المدرسة التربوية : يقف على رأسها تقي الدين النبهاني ـ حسن البنا .

وقد قصدنا التمثيل للمدرسة من الكاتبين اللذين تناولناهما في كل واحدة منهن ، ولم نقصد حصر المدرسة بهما . ويمكن للقارىء أن يمد كل مدرسة الى كتّاب آخرين ، وتراث آخر من خلال الظواهر المشتركة بين النماذج المدروسة وغيرها .

حتما كان الاسلام ميزاننا الذي نرجع اليه في كل أمر وحياة الرسول فيصلا نهتدي بها اذا تشاكل الموضوع أو تشابه .

وقد هدفنا ـ من هذا الكتاب ـ أن نقدم للقارىء المسلم دليلا يميز به الطيب من الخبيث والصواب من الخطأ ، فاذا كنا قد نجحنا في ذلك ، فتلك منة من الله وتوفيق ، نشكره عليها ونحمده . ولله الامر من قبل ومن بعد .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المدرسة الإصلاحية

محمد عبده – مالك بن نبي

١٨٧١
١٨٤٩

محمد عبده

حياته :

ولد محمد عبده عام ١٢٦٦ هـ – ١٨٤٩ م في قرية محلة نصر من مديرية البحرة لاب تركماني وأم عربية .

تعلم القراءة بعد ان جاوز العاشرة من سنه . حفظ القرآن على حافظ مخصوص . أرسله والده الى طنطا كي يحسن تجويد القرآن في الجامع الاحمدي. شرع في طلب العلم بذلك الجامع عام ١٢٨١ هـ – ١٨٦٤ م ، فأقام سنة ونصفا ، لكنه لم يفهم شيئا لوعورة المعلومات ، وفجاجة الاسلوب . غادره ، وقرر الزواج والالتحاق بالعمل الزراعي . لكن اباه أجبره على العودة الى الجامع الاحمدي . فأرسل معه رجلا قوي البأس ليوصله الى المحطة ، لكنه فر اثناء الطريق الى بعض أقاربه في (كنيسة اورين) ، والتقى هناك بالشيخ درويش خال ابيه ، وكان – هذا الشيخ – قد ساح في الارض حتى وصل الى طرابلس الغرب ، فاخذ العلم والطريقة من السيد محمد المدني ، وتربى على طريقة الصوفية الحقيقية ، وعني بتفسير القرآن ، وحفظ الموطأ وكتبا اخرى .

فلما نزل محمد عبده ضيفا في داره رحب به . وكلفه أن يقرأ له جملا من كتاب خطي جاءه به ، فأبى ذلك ، فألح عليه مع التلطف به حتى قرأ أسطرا فلما قرأها اندفع الشيخ يفسرها له ، ثم عاد اليه يكلفه القراءة ، وعاد يفسر له ، ثم تركه يلهو ويلعب مع شبان القرية . فما جاء عليه اليوم الخامس الا وقد عشق القراءة ومقت اللهو واللعب ، واستفسر عن طريقتهم واخذ بها بعد ذلك .

وهكذا استطاع هذا الشيخ الصوفي أن يحل عقدة محمد عبده تجاه العلم والتعليم بأسلوب لبق ذكي ، فعاد محمد عبده الى الجامع الاحمدي وانكب على العلم يجد ويجتهد . وانتقل بعد ذلك الى الازهر في عام ١٢٨٢ هـ – ١٨٦٥ م ، وقد رغبه الشيخ درويش في اتقان كل علم كالحساب والهندسة والمنطق . نال شهادة العالمية من الازهر عام ١٢٩٤ هـ – ١٨٧٧ م ، فتعين مدرسا في الازهر .

القى على الطلاب مقدمة ابن خلدون ، وقرأ عليهم علم الاخلاق .

جاء جمال الدين الافغاني الى مصر عام ١٨٧١ م بدعوة تلقاها من اسماعيل باشا خديوي مصر اثر خلاف بين الاول ورجالات الاستانة ، وقصد من جلبه الكسب الدعاوي لنفسه . وقد اتصل محمد عبده بجمال الدين ، وحرص على دروسه ، وتوثقت العلاقة بينهما ، وانتسب الى المحفل الماسوني الشرقي الفرنساوي الذي اسسه الاخير ، وعمل في الحزب الوطني الذي كان واجهة سياسية لذلك المحفل .

عزل اسماعيل من الحكم بسبب الضائقات المالية التي أحدثها ولم يستطع حلها ، واعتلى توفيق الخديوية بعده ، وكان احد مريدي الافغاني ، وأحد المنتسبين الى محفله الماسوني ، والمؤمنين بنظرياته الاصلاحية ، ومع ذلك فقد طرده من مصر عام ١٢٩٦ هـ ــ ١٨٧٩ م ، ونفي محمد عبده الى بلدته (محلة نصر) .

أنهى رياض باشا الذي استلم رئاسة الوزارة عام ١٢٩٧ هـ ــ ١٨٨٠ م نفي محمد عبده ، واعاده الى القاهرة . وسلمه رئاسة تحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) .

عارض محمد عبده العرابيين قبل ثورتهم . ولكن لما شبت الثورة العرابية عام ١٨٨٢ م اضطر الى المشاركة لمساهمة الناس جميعهم فيها . فقدم الى المحاكمة ، وأصدر الحكم بنفيه ثلاث سنوات خارج مصر .

ذهب الى لبنان وأقام فيه نحو سنة ، ثم غادره الى اوروبة اثر موعدة بينه وبين جمال الدين الافغاني ، والتقى به في باريس ، وشكلا جمعية العروة الوثقى ، واصدرا مجلة باسم الجمعية . ثم سافر الى انكلترا حيث قابل عددا من المسؤولين الانجليز ، وقد دامت اقامته في باريس نحو عشرة أشهر .

عاد الى بيروت بعد توقف مجلة العروة الوثقى عن الصدور ، فدرس العقائد الاسلامية في المدرسة السلطانية ، وفسرّ القرآن في الجامع الكبير .

توسطت السيدة (نازلي) احدى اميرات الاسرة الحاكمة لدى الحكومة لعودة محمد عبده . وتوسط ايضا رياض باشا صديقه القديم ، فوافق اللورد كرومر على عودته . وأمر بأن يعين قاضيا في المحاكم الاهلية في مدينة (بنها) ، وكان ذلك عام ١٣٠٦ هـ ــ ١٨٨٩ م .

خلف عباس الثاني الخديوي توفيق اثر وفاته عام ١٨٩٢ م . اتصل به محمد عبده فعيّنه عضوا في مجلس ادارة الازهر . ثم تولى منصب الافتاء العام للديار المصرية سنة ١٣١٧ هـ ــ ١٨٩٩ م ، وأصبح تبعا لهذا المنصب عضوا في مجلس شورى القوانين ، وفي مجلس ادارة الاوقاف . تراس عام ١٣١٠ هـ ــ ١٩٠٠ م جمعيتي إحياء العلوم العربية والخيرية الاسلامية .

الوضع السياسي والاجتماعي في مصر :

رافقت نشأة محمد عبده سوء الاوضاع في مصر . وعاصر تفتحه تدهورها .

فقد اثقل اسماعيل(١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) كاهل الدولة بالديون من بنوك أوروبا ودولها، أثقلها ليترف نفسه بمظاهر العظمة الكاذبة ، وليوهم شعبـــــه بالعلو والتقدم ؛ وليخدع أوروبا عن حقيقة أمره وشعبه . اثقلها وعجز عن سداد الديون ؛ ففتح بذلك ثغرة واسعة لاوروبا المتربصة تحقق من خلالها أحلامها في السيطرة على مصر .

بدا التدخل الاجنبي بأن طلب اسماعيل من بريطانيا عام ١٨٧٥ م ان ترسل عنها مندوبا ماليا كفءا يدرس الحالة المالية في مصر كي يستطيع ان يحصل على قرض جديد منها بعد ان وجد فرنسا عاجزة عن ادانته أثر حرب السبعين ؛ وظن أن بامكانه تضليله بالبذخ والترف عن حقيقة الاوضاع الاقتصادية . لكن البعثة اشارت في تقريرها الى سوء حالة المالية المصرية ، واقترحت ان تخضع للمشورة الاوروبية بأن تنشىء الحكومة مصلحة للرقابة على ماليتها برئاسة شخص موثوق، اشارت تلميحا بأن يكون بريطانياً .

عجز اسماعيل في نيسان ١٨٧٦ م عن سداد الديون المترتبة عليه لداثنيه . وأراد أن يرضيهم فطلب الى وكلاء الدائنين في مصر أن يضعوا الترتيب الذي يكفل لهم ديونهم ، فقدم وكلاء الدائنين الفرنسيين مشروعا بانشاء (صندوق الديـــن) وتوحيد الديون . استجاب اسماعيل لهـــــذا الطلب واصدر في ٢ ايار ١٨٧٦ مرسوما ينفذه ، ومهمته أن يكون خزانة فرعية للخزانة العامة تتولى تسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية ، وخصص له ايـــــراد مديريات الغربية ، المنوفية ، البحيرة ، أسيوط ، عوايد الدخولية في القاهرة والاسكندرية ، ايراد جمارك الاسكندرية والسويس وبور سعيد ورشيد ودمياط والعريش ، ايـــــراد السكك الحديدية ، رسوم الدخان ، ايراد ضريبة الملح ، مصايد الدقهلية ، رسوم الكباري ، عوايد الملاحة في النيل ، ايراد كوبري قصر النيل ، ايراد أطيـــــان الدائرة السنية .

ثم أصدر في ٧ ايار ١٨٧٦ مرسوما يقضي بتحويل ديون الحكومة والدائرة السنية والديون السائرة الى دين واحد سمي الدين الموحد قدره (٩١) مليون جنيه ايكليزي . ثم أصدر مرسوما ثالثا في ١١ ايار ينص على تشكيل مجلس أعلـــــى للمالية مؤلف من عشرة اعضاء ، خمسة اجانب ، وخمسة وطنيين ومـــن رئيس يعينه الخديوي .

لم ترق هذه الاجراءات لبريطانيا ، فكانت تريد نفوذا اوسع في داخل مصر، فاتفقت مع فرنسا على طلب الرقابة الثنائية على المالية المصرية ، ووضع السكك الحديدية وميناء الاسكندرية تحت ادارة لجنة مختلطة ، فرضخ اسماعيل اخـــيرا بعد أن حاول مقاومة هذا الطلب .

وأعقبت الرقابة الثنائية وزارة مختلطة سنة ١٨٧٨ برئاسة نوبار ، فيهـــا وزيران اوروبيان أحدهما بريطاني لوزارة المالية ، والآخر فرنسي لوزارة الاشغال. ثار الضباط المصريون على وزارة نوبار في ١٨ شباط ١٨٧٩ م لانها أحالت (٢٥٠٠) ضابطا الى الاستيداع ، واهدرت حقوق الوطنيين ، ومالات الاجانب . وضرب الثائرون الرئيس نفسه والوزيرين الاجنبيين . مما دعا الوزارة الـــــى

الاستقالة في اليوم التالي ، ودعا الى تشكيل وزارة جديدة برئاسة محمد شريف. ثم صدر مرسوم من الاستانة يقضي بخلع اسماعيل واسناد الخديوية الى توفيق في ٢٦ حزيران ١٨٧٩ م .

انتهت هذه الحوادث بثورة أحمد عرابي عام ١٨٨٢ على التدخل الاجنبي ، ثم تلاها الاحتلال الانجليزي لمصر اثر فشلها .

كان المجتمع المصري — خلال هذه الحوادث السياسيه — فقيرا ، معدما ، ترهقه الضرائب والسخرات التي يفرضها عليه الحكام ، جاهلا بحقوقه وواجباته، ساذجا ، مستعبدا اي استعباد ، تسوده الخرافة ، وتمتطيه الاوهام ، ليس له من جوهر الدين نصيب ، ولا من حقيقته حظ ، فهناك مظاهر للوحدانية ، وحقائق جمة من الوثنية . الازهر فيه يباسة وجمود ، والصوفية ذات سلطان وصولجان ، والمسلمون في خور وفتور ، وقياداتهم في استنامة وانهزام .

هذه بعض خيوط الصورة في السياسة والاجتماع والاقتصاد والدين : اما في الخارج فالخلافة العثمانية عاجزة يفسخ التفكك جسمها ، وتنهك الامراض جثمانها ، يحاول بعض الخلفاء زرقها بالقوة ، وشحنها بمظاهر الحيوية ، ولكن أنّى لهم ذلك . وفي الطرف المقابل تنهض اوروبا ، وترتقي في معارج المادية ، تبهر الانظار ، وتفتن الاذهان بلافتات الديمقراطية والحرية ، وتسحر الالباب بشعارات المساواة والعدل ، وفي الوقت نفسه تحوك المؤامرات ، وتنسج الدسائس ، لتمزق جسم الخلافة العثمانية ، وتوقع مصر في قبضتها .

ليس من شك ان هذه الخيوط ترسم لوحة قاتمة الالوان ، تقذي العين ، وتحرك شجون النفس ، وتولد اليأس ، فلا كوة نور ، ولا شعاع ضياء . وقد ازدادت هذه اللوحة دكانة، وظلاما بانضياف بقعةسوداء تمثل الاحتلال الانجليزي.

ان هذا الواقع الاسود المؤلم بكل ظلامه وقذارته ، بكل تفسخاته وتشوهاته ، كان أرضا لذهنية محمد عبده ، وصورة خلفية لتفكيره فآمن بالاصلاح سبيلا للخلاص ، وبالتدرج أسلوبا للنجاة .



مظاهر تفكيره الاصلاحي (١) :

كان الواقع المتخلف المظلم الفاسد — اذن — أرضا وقف عليها تفكير محمد عبده، وصورة خلفيةارتكزتاليها نظرتهالاصلاحيةالمتدرجة، .وقد تشعبتهذهالنظرة فشملت مختلف الشؤون من دين ومساجد ومحاكم ولغة الخ ... ، فآمن باصلاح

---

١ — اعتمدنا في رصد مظاهر تفكير محمد عبده على (تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده) باجزائه الثلاثة لتلميذه محمد رشيد رضا لانه أقرب المصادر اليه ، واوثقها من ناحيته .

الازهر سبيلا لاصلاح المسلم ؛ وآمن باصلاح مناهج التعليم طريقا لايجاد المتعلم . وآمن بالتقريب بين الاديان سببا لنشر الوئام والمحبة الخ ... ، وسنتعرض — الان — لمظاهر هذا التفكير وأبعاده .

١ — التعاون مع وزارة رياض باشا :

استلم رياض باشا الحكم في عام ١٨٨٠ م ، وقد نفذ عدة اصلاحات جزئية منها : الغاء السخرة ، اعادة النظر في توزيع مياه النيل . وقد عين محمد عبده محررا ثالثا في الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) هادفا احداث تغيير فيها ، ولكنه حينما لم ير ذلك استدعاه وسأله عن ذلك فأجاب : ان امر الجريدة ليس لي وانما أنا احد المحررين ان طلب مني شيء كتبته والا فلا . عينه — بعدئذ — محررا اولا للجريدة ، فاختار عددا من المحررين الذين يطمئن الى التعاون معهم مثل : سعد زغلول ، عبد الكريم سلمان ، ابراهيم الهلباوي ، سيد وفا ليساعدوه في مهمة التحرير .

وضع محمد عبده — خلال تحريره للوقائع المصرية — لائحة لقلم المطبوعات اجازها وأنفذها رياض باشا ، فكان من أحكامها ان جميع ادارات الحكومة ومصالحها ومجالسها في العاصمة وغيرها مكلفة ان تكتب الى ادارة الجريدة (الوقائع المصرية) مخبرة بما عملت فأتمت ، وما شرعت فلم تتمه ، وكذلك المحاكم ترسل اليها نتائج أحكامها . وأن لها الحق في انتقاد كل ما تراه منتقدا من الاعمال الحكومية ، وأن لها حق المراقبة على الجرائد الوطنية والاجنبية التي تصدر في القطر المصري ، ولها حق الاستفسار عن طريق الدولة عما ينشر في الصحف عن المصالح الحكومية ، ولها حق انذار الصحيفة الكاذبة ، واذا تكرر الانذار ثلاث مرات منع اصدارها البتة او الى المدة التي تراها الادارة . وكان من حق رئيس تحرير الجريدة الرسمية ان يجعل فيها قسما غير رسمي ينشر فيه مقالات ادبية يراها نافعة للامة .

وقد انتقد محمد عبده من جملة ما انتقد نظارة المعارف انتقادا شديدا ، مما ادى الى تفاهم رياض باشا مع محمد عبده على طريقة اصلاحها ، واتفقا على تشكيل مجلس اعلى للمعارف يكون له الفصل في ادارة المعارف العمومية ، وينفذ الناظر ما يقرره ذلك المجلس . فأصدر رياض باشا تنفيذا للاتفاق السابق مرسوما خديويا يقضي بتشكيل مجلس أعلى للمعارف ، وعين محمد عبده عضوا فيه .

٢ — جمعية التاليف والتقريب بين الاديان السماوية :

الف محمد عبده جمعية سياسية دينية سرية في بيروت اثر عودته اليها من اوروبا بعد تعطيل مجلة العروة الوثقى ، وكان هدف هذه الجمعية التقريب بين الاديان السماوية الثلاثة ، وازالة الشقاق بين اهلها ، واحلال التعاون بدل الفرقة

والخصام . وكان محمد عبده صاحب الراي الاول في انشائها ونظامها ؛ وميرزا باقر هو (الناموس) السكرتير العام لها . وقد انتسب اليها بعض المسلمين والانكليز واليهود . اما المسلمون فمنهم : بيرزادة . وعارف ابي تراب تابع جمال الدين الافغاني . وجمال بك نجل رامز بك قاضي بيروت . ومؤيد الملك احد وزراء ايران . وحسن خان مستشار السفارة الايرانية في الاستانة. اما الانجليز فمنهم: القس اسحاق طيلر في لندن . وجي دبلتو لينتر مفتش المدارس في الهند . اما اليهود فمنهم : الدكتور شمعون مويال في يافا .

وقد كان (ميرزا باقر) سكرتير الجمعية ايرانيا مسلما . تنصر وصار داعية للنصرانية مع جمعية للمبشرين . وتسمى بميرزا يوحنا . التقى بجمال الدين الافغاني في ثغر بدشير في الخليج الفارسي . ودعاه الى النصرانية . فجادله جمال الدين فبدرت منه كلمة طعن في النبي عليه الصلاة والسلام . فامر جمال الدين الافغانيين الذين معه أن يضربوه . فضربوه حتى خرج يزحف على استه . وارادوا احراق بيته . ولكنه حيل بينهم وبين ذلك .

تعرف محمد على ميرزا باقر حينما كان يعمل في مجلة العروة الوثقى في باريس . فقد جاء الى مكتب المجلة . وطلب مقابلة السيد جمال الدين ؛ وادعى تعارفهما السابق. فانكر السيد ذلك وقال: انه لم يسمع بهذا الاسم (ميرزا باقر)؛ ولكنه عندما رآه تذكره . وأخبره . (ميرزا باقر) عندئذ بأنه عاد الى الاسلام وتسمى بهذا الاسم بدلا من (ميرزا يوحنا) . وانه مستعد لان يعمل في خدمته . وكان (ميرزا) هذا يتقن اللغة الانكليزية . فكلفه ان يترجم له ما يهمه من الجرائد الانكليزية . وقد ترجم ميرزا باقر لمحمد عبده حينما زار الاخير انكلترا حيث قابل المسؤولين الانكليز .

دعا اعضاء الجمعية الى فكرتهم في الصحف . فقد نشر المفتش الانكليزي (جي دبليو لينتر) بجريدة (الديلي تلغراف) اللندنية مقالا في ٢ شباط ١٨٨٨ تحت عنوان (الاسلام والمدارس المحمدية) صحح فيه المفاهيم المشوهة التي يحملها ابناء جنسه عن المكاتب الاسلامية بأنها (مغارات للاثم) ؛ وأوضح طرفا من حقوق المراة في الاسلام وقارنها مع حقوقها في انكلترا ؛ وقال في نهاية المقال : [وإحسان المسلمين لمواليهم واشفاقهم على البهائم التي ترجع ايضا الى الرب ؛ وانفاقهم في سبل الخير والسذاجة التي هي من خصال المؤمنين الصادقين أحرى بأن تميلنا اليهم من ان نصيح على (النبي الكاذب) وما أحسن عمل مبشرينا لو جاهدوا في التوفيق بين الاسلام والمسيحية توفيق اختين من أم واحدة] .

ثم قال : [الحرية الدينية ينبغي ان يكون معناها عدم العصبية في الدين الذي يجعل الشرقيين ان يعطوا حصة من خراج ارضهم لافضل المصالح عندهم ؛ وهو الدين ؛ وان كنا نريد ان نلصق المسلمين بالدولة الانكليزية فيجب علينا ان نهب لهم الدين والدنيا ؛ ونؤمن كما آمن اكبر شاه هندي ان الملك والدين توأمان؛ فكما ان دولة تخمد الافكار الدينية بين رعاياها لا يمكن لها ان تدوم ؛ هكذا كل دولة

لا تعامل عقائد رعاياها والكرم السواء لا تقدر على النجاح .

اما الذي أنا مصر على توكيده فهو الاتحاد بين الاسلام والمسيحية ليس من جهة الدين فقط بل من جهة السياسة ايضا .

مر زمان كان المسلم ينظر الى الانكليزي كأنه الناصر الطبيعي للعالم الاسلامي من اجل مودته القديمة للعثمانيين ، الذين يعد سلطانهم خليفة للمحمديين السنيين ، وأكثر ابناء وطننا من جنسهم . هذه المودة يجب توطيدها . ومن جملة المساعي التي أؤكد الشروع فيها ادخال الشبان المسلمين [وكذا اولاد الرجوات الراجبوطية النبيلة] في مدارسنا الحربية على قصد استخدامهم مع تسوية الرتب والارتقاء بالمأمورين الاوروباويين في عساكر الهند المستقبلة التي يجب اكثارها] .

كان المفتش ــ اذن ــ يضع نصب عينيه خدمة دولته الانكليزية خلال وجوده في الجمعية ، فهو يصوّر لها حالة المسلمين كما فهمها ، ويرشدها الى الطف المداخل وادقها لالصاق المسلمين بها . وينصحها بالمزاوجة بين الدين والدنيا في حكمها . ويشير عليها بتدريب الشبان المسلمين في مدارسها الحربية . ايــن رائحة التوفيق بين الاسلام والمسيحية في كلامه السابق ؟؟!! الا اذا كان رسم الخطط في سبيل اخضاع المسلمين للدولة الانكليزية ، وايقاعهم في حبائلهــا يعني توفيقا !!!

وأما القس اسحاق طيلر فقد كان يلقي خطبا في لندن ، ويكتب مقالات في جرائدها مكان ميرزا باقر يترجمها الى العربية ، ومحمد عبده يجري قلمه فــي تصحيحها ، ثم تنشر في جريدة (ثمرات الفنون الاسلامية) في بيروت ، ثم تنقلها عنها جريدة (المؤيد) في القاهرة .

وقد زار القس اسحاق طيلر مصر بدعوة من الارساليات التبشيرية ، واطلع على وضع المسلمين المتخلف ، فكف بعدها عن مدح المسلمين ، ولكنه استمر في دعوته الى فكرة الجمعية في التأليف والتقريب بين الاديان السماوية من خلال المعلومات التي استمرت الجمعية في ارسالها له .

ويظهر ان هذه اللوثة ــ لوثة التقريب بين الاديان ــ بقيت تفعل في ذهــن محمد عبده بعد انتقاله من بيروت الى القاهرة ، فقــد استضاف (خريستفورس جبارة) وهو شخص امريكي دعا الى توحيد الاديان السماوية في معرض شيكاغو وغيره حتى وصل الى مصر ، وتوفي فيها .

لن نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا التي كشفت كذب هذه الدعوات في توحيد الاديان ، وأبانت زيفها ، وعرت هدفها الذي هو التلاعب بمفاهيم الاسلام: وازالة صفاء أفكاره . وهي أمنية راودت اعداء الاسلام كثيرا ، وفتقت أذهانهــم عن حيل عدة ، كانت البهائية أحدثها . وهم يقصدون ان يساووا في ذلك بين الاسلام من جهة ، وبين اليهودية والمسيحية اللتين طالتهما الايدي ، وعاثت بهما فسادا من جهة ثانية ، ولكن أنّى لهم ذلك ، والله القائل : [إنا نحن نزلنا الذكر

وانا له لحافظون] .

ان نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا التي كشفت الايدي اليهودية الحاقدة التي هي وراء كل دعوى تمييع للقيم الدينية ، لتحطمها وتكون المحصلة (لا اديان)، وترضي بالتالي حقدها الاسود : فليس عليها في الأميين حرج ولا اثم .

لن نحاسب محمد عبده بحقيقة عصرنا ؛ ولكننا سنحاسبه بحقيقة الاسلام الناصعة التي يقر بها ، ويدعو لها .

جاور الرسول عليه الصلاة والسلام يهود المدينة سنين طوالا قبل ان يجليهم عنها . جادلوه خلالها وخاصموه ، ودعاهم بدوره الى كلمة الايمان والاسلام . ولم يدعهم للتوفيق بين الاسلام واليهودية . او الى التقريب بينهما ؛ ولو علم خيرا او بعض خير في ذلك لفعله .

حاج وفد من نجران الرسول عليه الصلاة والسلام في النصرانيه . فدعاه الرسول من ناحية الى الاسلام ، ولم يدعه الى التوفيق بين الاسلام والنصرانيه [قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله . ولا نشرك به شيئا . ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله . فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون (١)] ولو علم خيرا او بعض خير في ذلك لفعله .

كان الاحرى بمحمد عبده ان يدعو اهل الكتاب الى هذه الكلمة السواء امتثالا لامر ربه ، واقتداء بنبيه صلى الله عليه وسلم .

وكان الاولى بالاوروبيين حاملي هذه الفكرة دعوة قومهم الى نبذ التعصب والحقد . ونهي دولهم عن استغلال المسلمين وتخريب عالمهم . فيخدمون بذلك المسيحيين والمسلمين على السواء .

وقد اخطأ محمد عبده في دعوته الى التاليف والتقريب بين الاديان . واخطأ في انشاء جمعية التاليف والتقريب بين الاديان . حتى صار مطية لهيئات ودول حاقدة على الاسلام ، وما كان يمكنها ذلك الا لانه لم يلتزم حد الاسلام ؛ بل اتبع هواه فكان أمره فرطا .

٣ ـ اصلاح التعليم :

آمن محمد عبده بان التعليم سبيل انقاذ المجتمع المصري ، وبأن اصلاح البرامج طريق ايجاد المسلم الصالح . وانطلاقا من هذا الايمان فقد قدم مذكرتين:

الاولى : قدمها في بيروت الى السلطات العثمانية بعد اعلان شيخ الاستانة عن صدور ارادة سنية باصلاح المدارس والتعليم عن السلطان عبد الحميد .

الثانية قدمها في القاهرة الى اللورد كرومر غبّ عودته من منفاه .

---

١ ـ آل عمران (٦٤) .

والآن سنحاول ان نلخص مضمون هاتين اللائحتين لنبصر أبعادهما .

اللائحة المقدمة الى شيخ الاسلام بالاستانة في ٢٦ جمادي الثانية ١٣٠٤ .

قدم محمد عبده ، اللائحة بمدح شيخ الاسلام ورجاله ، وبالثناء على مقدرته وعلمه . ثم صوّر انتكاس طباع المسلمين ، وانحطاط انفسهم ، وأعاد هذين الخلقين الى الضعف الديني : وبيّن محاولة الاجانب استغلال هذا الضعف ، والنفاذ الى قلوب المسلمين عن طريق المدارس المنبثة في مختلف بقاع الدولة العثمانية كالمعاهد الامريكية ، واليسوعية والعزارية والفرير . وبيَّن ضرر هذه المدارس الاجنبية على الناشئة المسلمة ، وعرج على المكاتب والمدارس الاسلامية فحددها بفئتين : الاولى : خالية من التعليم الديني جملة .. والثانية : مشتملة على شيء قليل منه لا يتجاوز أحكام العبادات على وجه مختصر . ويرى محمد عبده ان ضعف العقيدة قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم لهذا تراهم يفرون من الخدمة العسكرية . ويعيد هذا الخذلان والضعف الى قصور التعليم الديني . فجمهور العامة في كل ناحية لم يبق عندهم من الدين الا اسماء يذكرونها ، وأما الذين اصابوا شيئا من العلم الديني كان همهم علم الطهارة والنجاسة وفرائض الصلاة والصيام وظنوا ان الدين منحصر في ذلك . ويبين محمد عبده – في نهاية هذه المقدمة – ان امير المؤمنين لم يرد من اصلاح الجداول التعليمية ادراج بعض الكتب الفقهية . انما يريد توجيه النظر الى فن تقوى به العقيدة .

ثم يقسم الناس الى ثلاث طبقات ، ويحدد الوسيلة الناجعة لتعليم كل طبقة .

الطبقة الاولى : هم اولاد المسلمين الذين يوقف بهم عند مبادىء الكتابة والقراءة وشيء من الحساب كي ينتفعوا بهذه العلوم في معاملاتهم . ولهذا ينبغي ان توضع لهم كتب التعليم الديني على الوجه الآتي :

اولا : كتاب مختصر في العقائد الاسلامية المتفق عليها عند اهل السنة بلا تعرض للخلاف بين الطوائف الاسلامية .

ثانيا : كتاب مختصر في الحلال والحرام من الاعمال وبيان الاخلاق الخبيثة والصفات الطيبة .

ثالثا : كتاب في التاريخ مختصر يحوي على مجمل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة اصحابه . ثم يتبع ذلك بتاريخ الخلفاء الراشدين .

الطبقة الثانية : هم ابناء المسلمين الذين ينتظمون في المدارس السلطانية والملكية والشرعية والعسكرية والطبية وما يتلوها ، والذي يهم الدولة منهم ان يكونوا أمناء لها ، حفاظا لما استحفظوا عليه من شؤونها . وهذه الطبقة بعد ان تشارك الطبقة السابقة في مبدأ التعليم الديني يزاد لها – بعدما تقدم – كتب أعلى من تلك الفنون نفسها فتوضع لهم في المدارس العالية والاعدادية على الوجه الآتي :

اولا : كتاب يكون مقدمة للعلوم يحتوي على المهم في فن المنطق واصول النظر ، وشيء من آداب الجدل .

ثانيا : كتاب في العقائد يوضع على قواعد البرهان العقلي والدليل القطعي مع التزام التوسط الا ان يتوسع فيما بيننا وبين النصارى لايضاح ما تستلزمه عقائدهم بوجه أجلى وأوضح .

ثالثا : كتاب يفصل فيه الحلال والحرام ، وابواب الفضائل والرذائل ببيان اكمل مما في البداية ، وتوضيح لاسباب الاخلاق وعللها وآثارها على وجه يقنع به العقل ، وتطمئن اليه النفس .

رابعا : كتاب تاريخ ديني يحتوي على تفصيل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة أصحابه : والفتوحات الاسلامية العظيمة في القرون المختلفة . وما جاء به الخلفاء العثمانيون من ذلك ؛ والاتيان على كل هذا من وجه ديني محض .

الطبقة الثالثة : هم ابناء المسلمين الذين عقلوا ما تقدم من كتب الطبقتين السابقتين ، وكشف الامتحان امتيازهم في فهمها . وكخلقهم بالصفات المقصودة بوضعها . فانتخبوا لذلك على ان يرقى بهم الدرجة العليا من العلم والعمل . حتى يكونوا عرفاء الامة ، وهداة الملة . فيناط بهم التعليم الديني في المدارس العالية والاعدادية .

وقد اقتصر محمد عبده في بيان ما تحتاج اليه هذه الطبقة على الفنون دون التعرض لاعيان الكتب الا قليلا .

اولا : فن تفسير القرآن . وهو اهم ما يحتاج اليه ليقرأ القرآن تفهما وتطلبا لما أودع الله فيه من الاسرار والحكمة .

ثانيا : فنون اللغة العربية من صرف ونحو ومعان وبيان وتاريخ جاهلي وما يتبع ذلك ليتمكن بها من فهم القرآن والحديث .

ثالثا : فن الحديث على شرط ان يؤخذ مفسرا للقرآن ، مبينا له .

رابعا : فن الاخلاق والآداب الدينية بتفصيل تام واحاطة كاملة على نحو ما سلك الامام الغزالي في الاحياء .

خامسا : فن أصول الفقه من وجه ما يمكن الاستدلال بالنصوص الشرعية . ونرى افضل كتاب يفيد لهذا المقصد كتاب الموافقات للشيخ الشاطبي المطبوع في تونس .

سادسا : فن التاريخ القديم والحديث ويدخل في ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وسلم بالتفصيل ، وسير أصحابه ، وتاريخ الانقلابات التي عرضت في الممالك الاسلامية الاولى ؛ وتاريخ الدولة العثمانية ، وما كان منها في انهاض الاسلام من كبوته التي كباها في القرون الوسطى بعد الحروب الصليبية .

سابعا : فن الاقناع والخطابة وأصول الجدل لغرض التمكن من تقرير المعاني في الاذهان .

ثامنا : فن الكلام والنظر في العقائد ، واختلاف المذاهب .

ويقترح محمد عبده ان تكون هذه الطبقة الاخيرة تحت نظر شيخ الاسلام خاصة ، وتكون ادارتها تحت عنايته في سلك مخصوص ، ويحدد أسلوب التدرس

في العلوم المتقدمة بالاسلوب الخطابي الذي يرسل المعاني الى القلوب لتهزهـا وتستفزها من مقارّ الخمول والغفلة الى مقامات التنبه والبصرة .

كلام في الدعاة والمرشدين :

يبيّن محمد عبده ان المكاتب والمدارس المنشأة في الممالك العثمانية قليلة بالنسبة للرعايا العثمانيين ، فالداخل اليها قليل بالنسبة الى عدد الاهالي ، لذلك فمن الواجب الالتفات الى هذا الجمهور الكبير باصلاح أرواحهم لتستفيد الدولة منهم فائدتها من سواهم ، ولن يتم هذا الاصلاح الا بالدعاة والمرشدين . ويرسم بعض واجباتهم فيقول : انه تحريض الموسرين والاغنياء ان يبذلوا فضلات أموالهم لينفق على انشاء المكاتب ويرسم ايضا بعض صفاتهم التي يجب ان يتحلوا بها منها كونهم أطول الناس باعا في الفنون الادبية الشرعية . وأوسعهم علما بعلل الاخلاق وأمراض النفوس ، وأقدرهم على التماس منافذ القلوب للدخول اليها بما يصلحها. ومنها كونهم أقوم الناس سيرة : لا يخالف عملهم قولهم فيكونـون مثالا للناس يحتذونه ، وقدوة لهم يبتغونها . ويقترح المبادرة الى اصلاح الخطبة في مساجد الجمعة لتؤتي ثمارها .

ويرد في نهاية هذه الفقرة على عقبة وضع الكتب وايجاد النقود التي تتطلبها هذه الاصلاحات ، يرد فيقول : ان الامة لن تقدم بعض المفكرين الذين يمكنهـم وضع مثل هذه الكتب ، وانه مستعد لان يساهم في وضعها اذا طلب منه ذلك . ولن تقدم — كذلك — المحسنين الذين يستجيبون لطلب الدعاة ، ولنداء البذل.

اللائحة المقدمة الى اللورد كرومر في القاهرة :

يقدم محمد عبده لائحته بكلام عن الحاكم والمحكوم فيقول : ليست حاجـة الحاكم الى صلاح المحكومين بأقل من حاجتهم الى صلاحه . ثم يمثل صاحب السلطة بالصانع ، والمحكوم آلة في الصنع ، وكما ان الآلة لا تعمل الا بالعامل ، ولا يظهر أثرها الا في يده كذلك لا يمكن للعامل العمل الا بآلته . ويستدرك فيصف هذه الآلة بأنها ذات وجدان وشعور وارادة .

يعقد — بعد ذلك — فصلا عن طبيعة مصر والمصريين ينم عن فهم ودراية ونظر صائب . يبدأ الفصل فيقرر : ان ارض مصر ضيقة عن حاجة سكانها ، وان اهلها يبتلعون الوافدين اليهم ، وانهم سريعو التقليد ، أذكياء الاذهان . وينبه المحليين الانكليز الى أهمية الدين عند المصريين فيقول : ان اعظم فاعل في نفوس المصريين ان يقال لهم : ان صاحب هذه المنفعة ليس من دينكم ، وانكم مأمورون ببغضه. ثم ينفي التهمة التي تصف شعب مصر بالضعف فيقول : ولكن قد أظهر التاريخ انه متى وجد القائد كانوا اشد على الخصم من أشجع الامم ، وأثبتهم قدما في

المواطن . ويرسم الطريق الى المصريين وهو : اخذهم بالتربية الصحيحة فهناك تنصلح أحوالهم ، وينشىء النظام احترامه في قلوبهم ، ويهتدي صاحب السلطة الى طريق تصريفهم . ويعلل احتقار المصريين للنظام بسببين الاول : بعد جمهورهم عن المعرفة بوجود المصالح ، والثاني : حرمانهم من التربية التي تطبع في نفوس اغلبهم الاستقامة والتؤدة ، ومرجع الامر الى سوء العقيدة . ويبين تغلغل الدين في نفوس المصريين فيقول : أنفس المصريين اشربت الانقياد الى الدين حتى صار طبعا فيها ، فكل من طلب اصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للتربية التي أودعه فيها فلا ينبت ، ويضيع تعبه ، ويخفق سعيه . ويمثّل على هذا الاخفاق بمحمد علي . ثم يوضح للمحتلين عدم معاداة الدين الاسلامي للمسيحيين ، ويدلهم على طريق السيطرة على المسلمين وجلبهم فيقول : الدين الاسلامي الحقيقي ليس عدو الالفة ، ولا حرب المحبة ، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة ، وان اختلف عنهم في الدين ، وبالجملة فهو أفضل كافل لجعل الرعية صالحة لان تكون بدنــاً لرأس ، او آلة لعامل . ويشرح تقارب المسلمين مع اهل الكتاب فيقول : ان القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه انهم لا يختلفون الا في بعض أحكام قليلة . ويزين للمحتلين سهولة وبساطة اصلاح المدارس الاميرية والازهر فيقول : من يتوجه من ذوي السلطان الى ذلك لا يجد أقل مقاومة من العامة ، ولا أغلب الخاصة ، وفي مصر فرصة لا توجد في غيرها لمن اراد ذلك . ثم يقول : فلهم ان يأخذوا ـ اي المحتلين الانجليز ـ من الدين أصوله ويغرسوها في المدارس ، ويحملوا نفوس طلاب العلم عليها ، ولا يتعرضــون لما زاد عنها لا بالنفي ولا بالاثبات .

المدارس الاميرية :

يصف محمد عبده حالتها فيقول : المدارس الاميرية ليس فيها من المعارف الحقيقية ، ولا التربية الصحيحة ، هذه المدارس انشأها محمد علي باشا باشارة بعض الفرنسويين لتعليم بعض اولاد الارناؤوط والاتراك والموراليــة . ثم يبين اهمال عباس وسعيد لهذه المدارس ، ورغبة الناس فيها زمن اسماعيل ، ويوضح غايتها فيقول : الا ان يتعلم التلميذ ما يؤهله للقيام بعمل ما من اعمال الحكومة ، او بعبارة اخرى ليكون في يده شهادة تبيح له ان يشغل كرسيا من كراسي أقلام الدواوين . ويظهر قصورها التربوي ، والنتيجة التي يؤدي اليها هذا القصور فيقول : فلا يؤول ذلك بالمصريين الى ان يكونوا رعية صالحة لان تكون بدنا لرأس او آلة لصانع .

المدارس الاجنبية :

يشرح محمد عبده ضعف اثر المدارس الاجنبية في التربية العمومية ، وينكر اثرها السياسي والادبي فيقول : قد غلط من زعم ان لتلك المدارس الاجنبية اثرا سياسيا او أدبيا في مصر . بل قد أحدثت بعض النفرة في قلوب المسلمين من رؤساء تلك المدارس وأممهم .

الجامع الازهر :

يعدد محمد عبده الدوافع التي تبعث بالطلاب الى الازهر فيقول : اما رغبة في تعليم علوم الدين رجاء ثواب الآخرة ، واما طمعا في بعض الامتيازات . ثم يذكر مساوىء النظام في الازهر ، وامتناع اساتذته عن اصلاح وتوجيه الطلاب فيه ، وانحطاط برامجه وتعقيدها ، ويصف اساتذته بأنهم أقرب تأثرا بالاوهام وانقيادا الى الوساوس من العامة . ثم يرسل سبيل اصلاح الازهر – ويكون بداءة في رأيه – باصلاح نظام الدروس والامتحان ، وبتعهد الاستاذ لاخلاق الطالب ، ويقترح الحاق الازهر بالمعارف او بادارة الاوقاف .

ويسهل امر اصلاح الازهر للمحتلين ، وينفي صعوبة ذلك ، وينسب فشل محاولة الاصلاح التي تمت قبل عشرين عاما الى انها لم تأخذ بالتدريج اللائق ، ويوضح استعداده للقيام بهذا الاصلاح اذا أنيط به ذلك الامر .

الكتاتيب الاهلية :

يرى محمد عبده ان المدارس الاميرية لا تصلح الا بتوجيه العناية الى الكتاتيب الصغيرة المنتشرة في القرى والمدن لانها هي المغذية للمكاتب المنتظمة التابعة للمعارف وللمدارس الاميرية والازهر . ويصف حالة فقهاء تلك الكتاتيب بأنهم لا يعرفون شيئا سوى حفظ القرآن لفظا بغير معنى ، واذا كان في أذهانهم شيء باسم الدين فما هو الا الزائد الضار دون الاصيل النافع .

ويقترح الاصلاح المتدرج للفقهاء وذلك بعضه عن طريق المعارف ، وبعضه عن طريق الاوقاف ، وخاصة ان معظم اولئك المعلمين خطباء المساجد في الاغلب ، ويقترح طبع بعض الكتب الصغيرة المناسبة التي لا يستغني عنها مصري مما يزاد على تعليم القرآن في تلك الكتاتيب .

المكاتب الرسمية الابتدائية :

يرسم محمد عبده نهاية تلاميذ المكاتب الرسمية الابتدائية فيقول : بأنهم في

الغالب لا يستطيعون ان يذهبوا الى نهاية التعليم المعد لذلك . فيكون هذا التعليم زيادة في امراض البلاد بدل ان يكون نافعا .

فيقترح اصلاح هذه المكاتب على اساس مفيد ، بادخال مبادىء العلوم من وجهها العملي الذي ينطبق على المعاملات الجارية في البلاد . ويقترح تعويد الطالب بعض الاعمال الزراعية ، واضافة «شيء من تاريخ البلاد وما كانت تعانيه في سابق زمنها ، وما صارت اليه من الراحة في هذه الاوقات ، وشيء من القواعد العامة للنظام الذي هم فيه» .

المدارس التجهيزية والمدارس العالية :

يحصر محمد عبده كلامه عن هذه المدارس فيما يتعلق بالتربية وتهذيب الفكر وغرس مبدأ الصلاح في نفوس التلاميذ ليحسنوا استعمال ما تعلموا ، ويرى ان التربية مفقودة فيها لذلك فهو يطلب من المربين ايجاد هذا المفقود .

المعلمون والمربون ومدرسة دار العلوم :

يعرض محمد عبده تاريخ دار العلوم ، وشروط الانتساب اليها ، ويذكر طرف من برنامجها الذي يحتوي على الطبيعة والكيمياء والحساب والهندسة والجغرافية والتاريخ ، وغاية انشائها وهي ان يكون طالب الازهر بعد تخرجه منها استاذا في العلوم العربية والدينية في المكاتب والمدارس الرسمية . ويستغرب امر نظار دار العلوم الجاهلين بالدين والعربية مع ان الغرض من انشائها تكوين اساتذة قادرين على التربية ، عارفين بهما . ويرى امكانية حلول دار العلوم محل الازهر لتوحيد التربية شريطة انفاذ اثني عشر اقتراحا تتعلق بطريقة التدريس ، ومدته ، والناظر الخ ...

كيف يتوجه محمد عبده بهذه اللائحة الى الثعلب الانجليزي اللورد كرومر ؟! كيف يرجو منه نصرة الدين ؟! كيف يأمل منه اصلاح امر المسلمين ؟! كيف يرشده الى مداخل هذا الشعب ؟! كيف يتمنى على المسلمين ان يكونوا آلة صالحة في يده ؟! كيف يقترح الثناء على الوضع الحالي ومقارنته بالوضع الماضي في البرامج الدراسية ؟!

نحن لن نحاسب محمد عبده ايضا بحقيقة عصرنا التي ابانت حقد الانجليز الصميمي على الاسلام ، وتخريبهم الدقيق لعقلية المسلمين ، وتمزيقهم الحاد لبلادهم .

لن نحاسبه بحقيقة عصرنا التي كشفت خطط الايجليز البعيدة في انفاذ السم الى كل ابعاد المجتمع الاسلامي ، وخطواتهم المنظمة التي ساروا عليها لتحقيق هدفهم ذاك .

لن نحاسبه بهذه الحقائق . لكننا سنحاسبه بحقيقة الاسلام التي تحذر من الاطمئنان الى اهل الكتاب ، وعدم التسليم لهم بنصوص قاطعة واضحة .

[لن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم] (البقرة ــ ١٢٠) .

[ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم] (آل عمران ــ ٧٣) .

[يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون] . (آل عمران ، ١١٨)

[لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم] . (المجادلة ، ٢٢)

[ألم تر الى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون] . (المجادلة ، ١٤)

[يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء من دون الله تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول واياكم ان تؤمنوا بالله ربكم ان كنتم خرجتم جهادا في سبيلي وابتغاء مرضاتي ، وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ، ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل . ان يثقفوكم يكونوا لكم اعداء ويبسطوا اليكم ايديهم والسنتهم بالسوء وودوا لو تكفرون] . (الممتحنة ١ــ٢)

٤ ــ اصلاح الازهر :

اطلق محمد عبده على الازهر امام بعض خواصه ثلاثة الفاظ : (الاصطبل ، المارستان ، المخروب «لفظ محلي مصري») . وقد اجاب محمد عبده الشيخ محمد البحيري على جملة له : ايت قد تعلمت في الازهر ، بقوله : ان كان لي حظ من العلم الصحيح الذي تذكر فانني لم احصله الا بعد ان مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الازهر وهو الى الان لم يبلغ ما أريد له من النظافة .

هذا هو الانطباع الذي يختزنه محمد عبده في نفسه عن الازهر ، لذلك كان لا بد من ان يفكر في اصلاحه ، وقد لاحت له الفرصة حينما تولى عباس الثاني الخديوية عام ١٨٩٢ م ، فاتصل به ، وحدثه في شأن الازهر ، فأصدر عباس هذا مرسوما يقضي بانشاء مجلس لادارة الازهر مؤلف من أكابر علمائه ينتخبون انتخابا ، ما عدا اثنين هما محمد عبده وعبد الكريم سلمان ، فقد عينتهما الحكومة في المجلس ، لا رأي لشيخ الازهر بهما ، ولا للمجلس في انتخابهما ، ولا في استبدال غيرهما بهما .

اصبح الشيخ حسونة وكيلا للازهر اثر صدور هذا المرسوم ، لان شيخ الازهر محمد الانبابي كان مريضا ، ثم اصبح شيخا له بعد اقناع الانبابي بالاستقالة ، وقد تعاون مع محمد عبده لتحقيق اهدافه الاصلاحية .

سعى محمد عبده لدى المستشار المالي وحصل على مبلغ الفي جنيه من خزينة

المالية وضعت في ميزانية الازهر لعام ١٨٩٥ مع الوعد بزيادة هذا المبلغ في فرص اخرى . وقد اشترط ذلك المستشار ان يصرف المبلغ بنظام معلوم لا براي شيخ الازهر وهواه .. وطالب بناء على هذا الشرط وضع قانون المرتبات في الازهـــر ليكون لكل عالم راتب محدد يأخذه دون تزلف الى شيخ الجامع او غيره .

وقد تلا وضع هذا القانون قانون كساوي التشريف ومرتباتها وكان الـراي فيها من قبل لشيخ الجامع يعطي من يشاء . ويمنع عمن يشاء .

ثم التفت محمد عبده الى نظام التدريس والامتحان . فوضع القانون اللازم لهذا الغرض بعد اجتماع المجلس ومذاكراته . ولكن اعوزه المال لتنفيذه . فاصدر الخديوي امرا الى ديوان الاوقاف بصرف (٣٣٧٤) جنيها للجامع الازهر . بينت مصارفها . ومنها (٤٦٤) جنيها لانشاء دار الكتب الازهرية . ثم وضع نظام جديد لتوزيع الجرايات بعد اصدار قانون بذلك .

توجه محمد عبده من ثم الى كتب التدريس . فوضع مشروعا بذلك قدمه الى مجلس الادارة . وتألفت لجنة من ثلاثين عالما من كبار الشيـــوخ للبحث فيه . واقرار النافع منه . ثم انتخبت لجنة صغرى للبحث في كـــل فرع من المشروع وابداء رأيها فيه . وقد اتمت اللجنة المصغرة عملها . ورفعته الى اللجنة الكبرى التي لم تنظر فيه لان شيخ الازهر الجديد سليــــم البشري أوقف العمل فـــي هذا المشروع .

نجح محمد عبده في انشاء ميضاة صحية بالجامع نفسه . وفي تجديد بعض مباني الاروقة . وفي انارته بالغاز الـخاري . وفي تعيين طبيب خاص بــــه وصيدلية تابعة له .

وقد حل عدة قضايا للمسجد منها : زاوية العميان . ومرتبات اولاد العلماء الذين ينفق الازهر عليهم . وألحق به مسجد الدسوقي في الاسكندرية .

لم يستطع محمد عبده ان يمضي في اصلاحاته بالازهر الى نهايتها وذلــك لاصطدامه مع الخديوي . ومعارضته اياه .

وقد انتهى الصدام ــ الذي نتعرض لتفصيلاته بعد حين ــ بينهما الـــى استقالة محمد عبده مع زميله عبد الكريم سلمان من مجلس ادارة الازهر اثـــر خطاب القاه الخديوي في حفلة الانعام بالخلعة على الشيخ عبد الرحمن الشربيني في ١٧ محرم ١٣٢٣ هـ ــ ١٩٠٥ م : لمح فيه الى محمد عبده بقوله : انه مستعد لقبوله استقالة من يستقيله جريا على عادته في ذلك .

ثم صدر بعد استقالتهما كتاب تحت عنوان (اعمال مجلس ادارة الازهر في عشر سنين) . لم يكتب عليه اسم مؤلفه آنذاك ؛ ولكن محمد رشيد رضا بيّن في تاريخه عن الامام محمد عبده ان الذي كتبه هو الاستاذ الشيخ عبد الكريم سلمان صديق محمد عبده وزميله في هذا العمل ؛ وانه كتبه اثناء مرضه الاخير وبأمره. وقد اسند اكثر الكتاب الى (احد اعضاء مجلس الادارة) ويــــراد بهذا العضو محمد عبده .

٥ ـ اصلاح المحاكم الشرعية :

صدر الامر العالي بتعيين محمد عبده مفتيا للديار المصرية في ٣ حزيران ١٨٩٩ ؛ وقد عهدت اليه الحكومة بعد تقليده الافتاء تفتيش المحاكم الشرعية وبيان رأيه في اصلاحها بعد ان ضجت البلاد من خللها ، ورأى بعض الباحثين وجوب الغائها ؛ وتحويل اختصاصها الى المحاكم الاهلية .

وقد طاف محمد عبده اكثر محاكم الوجه البحري . ففتشها تفتيشا دقيقا، ثم وضع تقريره في (٨٣) صفحة ، بيّن فيه أوجه الخلل ، وأسلوب المعالجة فجاء الكلام ضمن الترتيب التالي: ١ ـ الحاجة الى هذه المحاكم ووظائفها . ٢ ـ أماكنها وتقصير الحكومة فيها مع اشادتها المباني للمحاكم الاهلية . ٣ ـ الكتبة . ٤ ـ القضاة . ٥ ـ الحجاب . ٦ ـ الاعمال الكتابية . ٧ ـ ما يكفل السرعة في العمل . ٨ ـ الدفاتر . ٩ ـ العقود التي ترد على المحاكم الشرعية من المحاكم المختلطة . ١٠ ـ خزائن الدفاتر المحفوظة . ١١ ـ الاعمال الحسابية. ١٢ ـ تقييد القاضي كل ما يرد عليه . ١٣ ـ تشكيل المحكمة . ١٤ ـ اختصاص المحاكم الشرعية مادة ومكانا . ١٥ ـ المرافعات . ١٦ ـ الاعلان او الطب والاعذار . ١٧ ـ التوكل في المخاصمات . ١٨ ـ الجلسات . ١٩ ـ حضور الخصوم . ٢٠ ـ المرافعة . ٢١ ـ ما تبطل به الدعوى دون سؤال الخصم . ٢٢ ـ الشهادات والادلة . ٢٣ ـ الدفع وما يتبعه من المعارضة في الحكم على الغائب . ٢٤ ـ الاحكام . ٢٥ ـ ما لا تسمع فيه الدعوى . ٢٦ ـ التنفيذ وفيه الشكوى من مفاسد كثرة الزوجات للفقراء . ٢٧ ـ التفتيش . ٢٨ ـ المحامون . ٢٩ ـ مأذونو عقود الزواج . ٣٠ ـ اللائحة او اللوائح التي وضعتها وزارة الحقانية لهذه المحاكم وما فيها من النقص .

وقد طلب التقرير تنفيذ عدة اصلاحات منها :

الاول : توسيع دائرة اختصاص من المحاكم الشرعية .

الثاني : عدم حصر منصب القضاء الشرعي في الحنفية . وذلك لتقارب المذاهب الاربعة . ويمكن لمن برع في فقه الشافعية أن يفهم فقه الحنفية .

الثالث : تأليف لجنة من العلماء لاستخراج كتاب في أحكام المعاملات الشرعيه ينطبق على مصالح الناس في هذا العصر .

وقد جرى نقاش في مجلس شورى القوانين حول اصلاح المحاكم الشرعية ، ومانع القاضي التركي بمصر في اصلاحها على اساس انها صالحة ، ولكن استطاع محمد عبده ان ينتزع تأييد المجلس . ويسجل اساس الاصلاح في خمسة امور :

اولها : تقويم طريقة التعليم لعمال المحاكم الشرعية من قضاة وكتبة ، واضافة ما تحتاج اليه وظائف القضاء الشرعي وما يتعلق بها من المعلومات الى ما يتعلمون الان .

ثانيها : تعديل لوائح المحاكم الشرعية على وجه يكفل انتظام سيرها .

ثالثهما : الاتفاق مع جماعة من شيوخ الحنفية على ايجاد طريقة لتقريب فهم الاحكام الشرعية التي يتقاضى الناس على حسبها .
رابعها : وضع قاعدة لتنفيذ الاحكام الشرعية تكفل انتفاع المحكوم له بالحكم.
خامسها : ترقية مرتبات عمال المحاكم والحاقهم بباقي موظفي الدولة .

٦ ـ معهد قضاة الشرع :

اراد اللورد كرومر ان ينشىء معهدا للقضاة يسيطر على توجيهه فأوحى بفكرة المشروع الى محمد عبده الذي سيقدمها بدوره الى الحكومة لتنفيذها . وقد جاءت قصة انشاء المعهد مفصلة في الفقرة ٩٨ الصفحة ٤٩ من التقرير السنوي الذي قدمه اللورد كرومر الى حكومته عام ١٩٠٥ . فقد جاء فيه : [كنت أتصل بين الحين والحين بالبارون طالي حاكم البوسنة لتبادل الرأي في الموضوعات ذات الطابع المشترك ، وقد استطعت ان أحصل بفضل مساعدته ومساعدة خلفه على معلومات وافية عن الكلية التي انشاتها حكومة النمسا والمجر في (ساراجيفو) لتخريج القضاة (يقصد قضاة الشرع المسلمين) وهي كلية أثبتت نجاحها من كل الوجوه . وقد وضعت هذه المعلومات تحت تصرف لجنة ذات كفاية ممتازة برأسها المفتي الاكبر السابق (محمد عبده) بقصد وضع خطة مشابهة تلائم ظروف مصر وحاجاتها ، وقد أتمت اللجنة عملها في شهر يونية السابق . ووضعت النظم المقترحة تحت تصرف الحكومة ، وهي الان قيد البحث في وزارة الحقانية . وهذه النظم تزود الطالب ببرامج ثقافية ذات طابع تحرري لا تحصر الطالب في الدراسات الدينية الخاصة .]

٧ ـ لائحة اصلاح المساجد :

اصبح محمد عبده عضوا في مجلس الاوقاف الاعلى تبعا لمنصب الافتاء الذي استلمه عام ١٨٩٩ م ، وقد قدم لائحة لاصلاح المساجد الى مجلس الاوقاف لاقرارها ، والعمل من ثم بها .
وتبلغ مواد هذه اللائحة ثلاثا وعشرين ، وتحتوي على اربعة ابواب بالاضافة الى الاحكام العمومية . ويوحد الباب الاول وهو في ترتيب الخدمة الامامة في جميع المساجد ، ويمنع اجتماع امامين للصلاة في آن واحد الا اذا اختلفت الاماكن . ويطلب من الامام القيام بوظيفة الخطبة ، ويقوم أوفر الأئمة راتبا بالخطبة في حال تعدد الأئمة . ويوحد وظيفة المؤذنين في كل مسجد ، ويعين ملاحظا رئيسا للخدمة في بعض المساجد . ويلحق الميقاتية والمبلغين ومؤذني الآذان الثاني بالمؤذنين . ويحمل ملاحظي المساجد مسؤوليتها الا في المساجد التي لها خزنة مخصوصون في جدول الترتيب . ويدخل الفراشين ، والوقّادين ،

والملائين ، والسقائين ، والبوابين الخ ... تحت لفظ الخدمة : ويوزع عملي المبخر والداعي على بعض موظفي المسجد الآخرين .

ويحدد الباب الثاني وهو في المرتبات رواتب الأئمة والملاحظين والمؤذنين والخدمة وقراء القرآن ، ويقسم هذه الفئات الى درجات : ويراعي عواصم الاقاليم في التقسيم .

ويرسم الباب الثالث شروط التوظف ، فيشترط في الامام ان يكون حائزا لشهادة العالمية فان لم يكن فالاهلية ، فان لم توجد فينتخب اللائق بالامتحان : ويشترط في الملاحظين ، والمؤذنين ، والخدمة ، قوة البنية . وفي الخازن معرفة القراءة والكتابة .

ويقرر الباب الرابع توزيع العلاوات ، ويشترط ان لا يتجاوز مجموعها على ما هو جار صرفه الان ، ثم يحدد ذلك بالارقام .

وهناك مادتان ملحقتان بالاحكام العمومية ، تتعلقان بالموظفين ومرتباتهم والزيادة في عددهم .

ناقش مجلس الاوقاف الاعلى هذه اللائحة . واقر معظم موادها . وقد لاقت اقرارها الصراع بين عباس ومحمد عبده ، مما جعل الاول يعطلها : ويصدر امرا عاليا بتاريخ ٣١ ايار ١٩٠٤ بايقاف تنفيذها ، حتى ينظر فيها من طرفه .

لكن مدير الاوقاف تجاوز جزءا من العقبة السابقة بأن قدم مذكرة بتوجيه من محمد عبده استوحى فيها جانبا من اللائحة السابقة الى مجلس الاوقاف الاعلى ، فأقرت بالفعل ، وانفذت .

٨ ـ مجلس شورى القوانين :

أصبح محمد عبده عضوا دائما في مجلس شورى القوانين اثر تسلمه منصب الافتاء للديار المصرية ، وكانت أعمال المجلس تأخذ وقتا كبيرا منه : فحدثه محمد رشيد رضا كما جاء في الجزء الاول من تاريخ الامام (ص . ٧٢٢) وقال : [ان الحكومة المصرية يشبه أن تكون أعمالها وقوانينها مؤقتة . فهي عرضة للتغيير : فرب عمل تنفق اياما لتقره الحكومة على ما ترى انه انفع البلاد ، لا تلبث هي بعد ان تقره أن ترجع عنه بعد زمن قصير او طويل . ويوشك ان تنفق في تحقيق بعض الامور اياما كثيرة ثم لا يتيسر اقناع الحكومة . او تقتنع بأنه نافع ويمنعها مانع من العمل به ، ولو صرفت مثل هذه الاوقات في الكتابة والتاليف لكان ما تكتب هداية لهذه الامة باقية ما بقيت الامة . فقال محمد عبده : ان الفرض الاول من العمل في المجلس هو التعاون مع الاعضاء على الجد والاهتمام بالبحث في الامور العامة ومصالح البلاد ، وتربية الرأي العام في الامة ليكون ذلك اعدادا لنفوس طائفة منا للفصل في الاحكام بالشورى (اي الحكومة النيابية التي بث فكرتها استاذه الافغاني) فاذا ارتقت هذه الملكة في الهيأة الحاضرة للمجلس فانها

تنتقل منها الى الهيأة التي تخلفها ويكون ذلك جرثومة من جراثيم الاصلاح في البلاد .]

٩ ــ الجمعية الخيرية الاسلامية :

اسس محمد عبده هذه الجمعية عام ١٣١٠ ــ ١٨٩٢ مع نفر من اصدقائه اثر حادثة مفادها ان مشعوذا حاويا روسيا قدم الى مصر وقام بعدد من الحفلات ، وكانت عادته ان يخصص ربع الليلة الاخيرة لفقراء البلد ، وكان هذا ما فعله ايضا في القاهرة . ولما لم توجد جمعية خاصة بالمسلمين في القاهرة فقد قام محمد عبده بانشائها .

تراسها عام ١٣١٨ ــ ١٩٠٠ م وقد أصبح دخلها حينئذ (١٠٣٩٥) جنيها ، واطيانها (٥٣٣) فدانا ، ومدارسها سبعا .

وشى بعض الاشخاص بالجمعية الى السلطة المحتلة لاجل ابطالها . ومما قاله الواشي : انها تساعد مهدي السودان بنقودها . وقد أدى ذلك الى تفتيش الجمعية خلال غياب محمد عبده عن مصر . فاتصل باللورد كرومر اثر عودته واقنعه ان باطن الجمعية كظاهرها ، ليس فيها ادنى شائبة للسياسة ؛ وانه مستعد لحمل كل تبعة تثبت خلاف ذلك . وآل الامر ان صار اللورد كرومر يدفع اعانة سنوية للجمعية .

فسر محمد عبده جزء عم لطلاب المدارس التابعة للجمعية ، وطلب من محمد رشيد رضا ان يضع لهم كتابا متدرجا في العقائد والفقه ، لكنه لم ينجز ذلك .

وكانت غايته من انشاء هذه الجمعية ــ كما ذكر حسن باشا عاصم وكيلها في حفلة تابينية : تعويد المسلمين على الاجتماع لاجل التعاون واشعار قلوب الاغنياء عاطفة الرحمة والاحسان على الفقراء كما كان يصرح بذلك في الاحتفال السنوي من كل عام .

١٠ ــ جمعية إحياء الكتب العربية :

تراس محمد عبده جمعية في مصر تحمل اسم (جمعية إحياء الكتب العربية) . اسسها عام ١٣١٨ هـ ــ ١٩٠٠ م . افتتحت اعمالها بطبع كتاب المخصص لابن سيده في اللغة ؛ وقد تولى محمد عبده تصحيحه مع الشيخ محمد محمود الشنقيطي . ثم شرعت بعد طبع المخصص في إحياء مدونة الامام مالك رضي الله عنه ، وقد بذل محمد عبده جهودا كبيرة في استحضار نسخها من تونس وفاس وغيرهما من البلاد .



نتائج التفكير الاصلاحي .

ان اصلاح الفرد والمجتمع المسلمَين : باصلاح المؤسسات القائمة فيه كالازهر والمدارس ، والمساجد ، والمحاكم ، وبانشاء مؤسسات جديدة كالجمعية الخيرية. وجمعية إحياء الكتب العربية ، وجمعية التقارب بين الاديان ، ومعهد القضاة . ان هذا الطريق الاصلاحي ، أوقل ان هذا الاسلوب في معالجة الواقع قد اوقع محمد عبده بأخطاء سياسية منجهة ، وبانحرافات فكرية من جهة اخرى ، ونحن الان سنستعرض جملة الاخطاء والانحرافات بشقيها .

أ ـ النتائج السياسية :

ان ايمان محمد عبده باصلاح المؤسسات القائمة في المجتمع سبيلا الى ايجاد الفرد والمجتمع المسلمَين جعله يتعاون مع كل ناعق بالاصلاح ، حتى ولو كان هذا الناعق عميلا للانجليز ، او هو الاحتلال الانجليزي نفسه . اما صور هذا التعاون ومراحله فهي :

١ ـ التعاون مع رياض باشا عميل الانجليز :

جاء رياض باشا الى الوزارة في الفترة المضطربة التي سبقت ثورة عرابي . وعقب القلاقل التي حدثت احتجاجا على تدخل الاجانب السافر في الشؤون المصرية . وقد جاء باختيار الانجليز له من بين عدة مرشحين ، بعد ان رفضوا استمرار سلفه محمد شريف فيها . وقد اكد الاحتلال الانجليزي لمصر العلاقة الحسنة بينهما حيث استلم رئاسة الوزارة عدة مرات بعد عام ١٨٨٢ .

تعاون محمد عبده ـ كما رأينا سابقا ـ مع رياض باشا فاستلم رئاسة تحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية) عام ١٨٨٠ ، وقد استتبع تعاونه مع رياض باشا الاصطدام بالتيار المناوىء للتدخل الاجنبي والممثل بأحمد عرابي وجماعته وقد كتب عدة مقالات في جريدته لمح فيها الى خطل تفكيرهم وبعده عن الصواب .

٢ ـ التعاون مع المحتل الانجليزي :

كان الاحتلال الانجليزي عاملا اساسيا من عوامل عودة محمد عبده الى مصر. وقد صرح اللورد كرومر بذلك في كتابه مصر الحديثة فقال : [ان العفو صدر عن محمد عبده بسبب الضغط البريطاني] .

وكان في مصر تياران عند عودة محمد عبده اليها . الاول يقول : بأن الهدف العاجل هو طرد الاحتلال ، وبأن الاصلاح كل الاصلاح في استئصال جذوره من مصر ، وقد تمثل هذا التيار بمصطفى كامل وحزبه الوطني فيما بعد . الثاني:

يقول : بأن الهدف العاجل هو الاصلاح ، اصلاح مختلف شؤون الشعب المصري من اجتماع واقتصاد وتفكير وسياسة الخ ... ، وانتزاع أمراضه الفردية والجماعية . ثم يمكن بعد ذلك ازالة الاحتلال : وقد تبلور هذا التيار فيما بعد بحزب الامة الذي ضم تلاميذ محمد عبده مثل : سعد زغلول ، قاسم امين . فتحي زغلول الخ ..

كان محمد عبده ـ اذن ـ من انصار التيار الثاني . نفذ خطه الاصلاحي فتعاون مع المحتل الانجليزي ، وقدم الى اللورد كرومر ـ كما رأينا سابقا ـ لائحة لاصلاح التعليم في مصر . وكانت هذه اللائحة اشعارا باستعداداته التعاونية . واشارة الى تسليمه المطلق للاحتلال .

تجاوب الاحتلال الانجليزي من ناحية مع محمد عبده . فتعاون معه وكان اللورد كرومر عميد الاحتلال يشير عليه كما رأينا في انشاء معهد لقضاة الشرع. ويستشيره في شؤون كثيرة منها : تسريح رجال النيابة العامة . وقد وضح محمد رشيد رضا قصة هذه الاستشارة في الجزء الاول من تاريخه عن الامام فقال (ص ؛ ٩٢٢) : [بلغ الاستاذ ان اللورد كرومر عزم على الغاء النيابة العامة من المحاكم الاهلية واحالة عمل النائب العمومي ورؤساء النيابة ووكلائها على القضاة وانه أمر الحكومة بذلك ولم يبق الا تنفيذه بقرار من مجلس النظار فزاره في صباح اليوم الذي تقرر اجتماع مجلس النظار فيه لتقريره ، فأخبره اللورد به وسأله عن رأيه فيه . فاجابه : ان هذا خطأ لا يحتمل الصواب . وضرر عظيم على الحكومة والبلاد . وشرح له ذلك من الجهة القضائية . وأهمها عجز القضاة عن النهوض بعمل النيابة ، وزاد على ذلك ما هو أهم في نظر اللورد وهو ان رجال النيابة الذين يلغى عملهم هم من أرقى رجال البلاد علما وعقلا ولسانا وقلما ، وستتوجه همة كل من تلغى وظيفته ولا يجد غيرها في درجتها الى الاشتغال بالسياسة فيتعبون البلاد والمسؤولين عن النظام تعبا كثيرا . أو ما هذا فحواه .

قال اللورد حينئذ ان هذا كلام وجيه ونحن قد استشرنا كثيرا من العارفين بالقضاء والادارة فلم نجد عندهم مثل هذه الاعتراضات بل وافقونا وان مجلس النظار سيجتمع الان في سراي عابدين برئاسة الجناب الخديوي لتقرير هذه المسألة ولا بد لايقاف ذلك من ذهابي بنفسي الى عابدين بعد ايذانهم بذلك بالتلفون . وقام فودع الاستاذ وأخبر السراي بمجيئه راجيا تاخير جلسة المجلس الى ما بعد حضوره فذهب وأبطل هذا العمل] .

ولم يقف تعاون محمد عبده مع الانكليز عند اللورد كرومر بل تعداه الى مختلف شخصيات الحكم . فقد تحدث السير ملكوم ملكريت المستشار القضائي في تقريره عن المحاكم لعام ١٩٠٥ ، فامتدح ارشاد محمد عبده لهم في شؤون المحاكم الشرعية . واثنى على خدماته في مجلس شورى القوانين ، واسف لوفاته . أورد محمد رشيد رضا هذا التقرير في الجزء الثالث من تاريخه (ص ؛ ٤٢٨) : [ولا

يسمحني حتم ملاحظاتي - المتحدث هو المستشار القضائي السير ملكولم - على سير المحاكم الشرعية في العام الماضي بغير أن أتكلم عن وفاة مفتي الديار المصرية الجليل المرحوم الشيخ محمد عبده في شهر يوليه الفائت وان أبدي شديد اسفي على الخسارة التي اصابت هذه النظارة بفقده فقد كان خير مرشد لنا في كل ما يتعلق بالشريعة الاسلامية والمحاكم الشرعية وكنا نرجع اليه كثيرا للتزود من صائب آرائه والاستعانة بمساعدته الثمينة وكانت آراؤه على الدوام في المسائل الدينية او الشبيهة بالدينية سديدة صادرة عن سعة في الفكر . كثيرا ما كانت خير معوان لهذه النظارة في عملها . وفوق ذلك فقد قام لنا بخدم جزيلة لا تقدر في مجلس شورى القوانين في معظم ما أحدثناه اخيرا من الاصلاحات المتعلقة بالمواد الجنائية وغيرها من الاصلاحات القضائية اذ كان يشرح للمجلس آراء النظارة ونياتها ويناضل عنها ويبحث عن حل يرضي الفريقين كلما اقتضى الحال ذلك وانه ليصعب تعويض ما خسرناه بموته نظرا لسمو مداركه وسعة اطلاعه وميله لكل ضروب الاصلاح والخبرة الخصوصية التي اكتسبها اثناء توظفه في محكمة الاستئناف وسياحاته الى مدن اوروبا ومعاهد العلم . وكانت النظارة تريد ان تكمل اليه امر تنظيم مدرسة القضاة الشرعيين المزمع انشاؤها ومراقبتها مراقبة فعلية . اما الان فانه يتعذر وجود أحد غيري حائز الصفات اللازمة للقيام بهذه المهمة ولو بدرجة تقرب من درجته فلكل هذه أخشى ان نظارة الحقانية ستظل زمنا طويلا تشعر بخسارتها بفقده] .

وقد برر محمد رشيد رضا تعاون محمد عبده مع الانكليز بانه مداراة لهم . فقد قال في الجزء الاول من تاريخه (ص ٨٩٢) : [ولولا هذه المداراة لما أمكن أن يعيش في مصر . فاذا لم يخرجه الانكليز منها لسعة حرية لورد كرومر . فلا شك في ان الخديو كان يخرجه ويخرجني منبا كما أخرج ابوه السيد جمال الدين] .

تجاوز تعاون محمد عبده مع الانكليز السلطة المحتلة كلها في مصر . الى التعاون مع الجواسيس المستشرقين في انكلترا نفسها . وتتضح ثقتهم المطلقة به. وتعاونه البعيد معهم في الرسالتين المبعوثتين الى المستر (بلنت) جوابا على سؤال الاخير عن رأي المفتي في الحالة السياسية الجديدة التي نشأت في مصر عقب ابرام الاتفاق الودي بين انكلترا وفرنسا ؛ وعن رأيه في الدستور المناسب لمصر . وقد أورد محمد رشيد رضا نص الرسالتين في الجزء الاول من تاريخه . ونحن ننقلهما - بدورنا - نظرا لخطورة المواضيع المتحدث عنها فيهما ننقلهما عن الصفحات (٨٩٩ - ٩٠٢) :

[سأل المستر (ولفرد سكاون بلنت) المرحوم المفتي رأيه في الحال السياسية الجديدة التي نشأت في مصر عن ابرام الاتفاق الودي عقب توقيع فرنسا وانكلترا عليه . فأجابه فضيلته على ذلك السؤال في كتاب بعثه له في يوم ٦ مايو سنة ١٩٠٤ . هذا نصه مع تصحيح لغوي قليل :

الكتاب الاول في شكل الادارة بمصر مع الاحتلال .

ان رأيي في الادارة المصرية اذا بقيت الخديوية في عائلة محمد علي هو كما يأتي :

١ ــ اول واهم قاعدة اساسية في تلك الادارة هو انه يجب ان لا يكون للجناب الخديوي اي سلطة تخوله التداخل في اعمال الهيئات التنفيذية للنظارات ولا ادارة الاوقاف والازهر ، ولا المحاكم الشرعية ، بمعنى انه لا ينبغي ان يجعل (لتداخله الشخصي) اثر ما في الادارة المصرية مطلقا .

٢ ــ يجب ان يشكل مجلس على نسق مجلس الشورى الحالي بوجه التقريب ولكن على نظام اقوم ، وترتيب امثل منه ، وينبغي ان يكون الوزراء وكبار الموظفين اعضاء فيه . وليس هناك ما يمنع من انتظام بعض كبار الموظفين من الانكليز في الحكومة المصرية في سلك اعضائه ، ويكون من اختصاص هذا المجلس سن القوانين الجديدة .

٣ ــ ينبغي ان توضع حدود لتداخل السلطات التنفيذية الذي يدعيه الموظفون الانكليز كالمستشارين وغيرهم لانفسهم ، حتى لا يكون الموظفون المصريون مجرد آلات صماء لا ارادة لهم ولا رأي يبدونه من تلقاء انفسهم .

٤ ــ ان يشكل مجلس ادارة في كل نظارة من النظارات كالحقانية والداخلية مثلا ، ينتخب اعضاؤه بواسطة المجلس العام المتقدم الذكر ، وتكون وظيفة كل مجلس من هذه المجالس الادارية البحث في تفصيلات المسائل المهمة ، ووضع المشروعات والقوانين والنظامات لكل مصلحة من مصالح الحكومة .

٥ ــ ان يوضع قانون لنظارة المعارف يكون اجباريا بالنسبة للشؤون المتعلقة بالمعارف العمومية والتعليم ، وينبغي ان يخصص قسم من الدخل العمومي للقيام بنفقات التعليم يكون كافيا لفتح مدارس للتعليم العام ، واخرى للتعليم الفني تكفي لسد حاجات البلاد هذا هو رأيي بوجه عام قد ابديته لكم .

فكتب له المستر بلنت بعد ذلك بشهرين يسأله ان يتوسع في آرائه هذه ويضع نموذجا للدستور المروم ادخاله في مصر فاجابه الى طلبه بعد طول روية ومشاورة اصدقائه في ذلك وأخذ آرائهم في هذا السؤال وسؤال آخر عرضه عليه المستر بلنت ايضا يتعلق بما ينبغي ان يتخذ من الاحتياطات ضد ما يتوقع حدوثه من عدم ثقة الجناب الخديوي بالدستور كما وقع على عهد المغفور له والده مما قضى على الآمال الوطنية ، واستفسر منه ايضا عما اذا كان من الممكن ان يقبل المصريون تعيين امير اوروبي بصفة والي تحت سيادة جلالة السلطان اذا صعب الحصول على امير من العائلة الخديوية متشبع تشبعا تاما من الافكار الدستورية.
فاجاب المرحوم المفتي على جميع ذلك بالكتاب الآتي :

الكتاب الثاني في نموذج الدستور والاحتياط لضمانه

صديقي العزيز المحترم .

اهديك عظيم تحيتي وأعتذر لك عن ابطائي في الرد على كتابك المؤرخ في ٨

يونية فاني كنت مشغولا جدا بالامتحان في مدرسة المعلمين والازهر وغيرهما . ولم اجد وقتا خاليا لاجيبكم فيه على كتابكم هذا . لاسيما وأن موضوعه دقيق للغاية ويعوزه مزيد ترو ، ودقيق نظر .

وقد فكرت طويلا وتذاكرت مع بعض أفاضل المصريين فوجدتهم مجمعين على أن من اول الضروريات لحسن الادارة المصرية هو قيام الحكومة الانكليزية بضمان النظام في البلاد وكفالته ، ومعنى ذلك انها تراقب استتبابه والمحافظة على استمراره وعلى الدستور الذي يمنح لمصر ، وأن لا تدع ذلك الدستور عرضة لتدخل الخديويين .

ومتى تمت هذه الضمانة ومنح الدستور لا تبقى حاجة الى نزع سلطة الحكم من عائلة محمد علي ولا الى تعيين امير اوروبي فان تعيين امير اوروبي لا يصادف قبولا من الاهالي ولا يساعدهم على تحسين حالتهم .

وأما الدستور فينبغي ان يراعى فيه ما سأذكره من المسائل الآتية بصفة خاصة :

١ ـ ان تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة من السلطتين الآتيتين :

اولا : تناط بسلطة تشريعية تسن القوانين الادارية والقضائية .

ثانيا : تناط بسلطة تنفيذية تكلف بتنفيذ تلك القوانين وأن تحصر السلطة التشريعية في مجلس نواب او وكلاء يزيد عدد اعضائه عن اعضاء مجلس الشورى الحالي . وتكون دائرة اختصاصاته الحالية بحيث تحترم قراراته وتكون واجبة التنفيذ وان لا يسمح للوزراء بعدم احترامها ومراعاتها مهما كانت ظروف الاحوال. وهذا المجلس هو الذي يسن القوانين كافة وتنتخب الوزارة من بين اعضائه .

وأن تحصر السلطة التنفيذية في الوزارة التي تخول حق تقديم مشروعات القوانين بحيث لا تستأثر بسنها وحدها : لان حق سنها هو من اختصاص مجلس النواب .

٢ ـ أن تناط جميع مسائل الحكومة التي ليس لها ارتباط بسن القوانين بالوزارة حتى منح الرتب والنياشين . وأن لا يترك من أشغال الحكومة شيء مطلقا للجناب الخديوي ، وأن يناط بها أيضا امر المصالح المختصة بالتعليم الديني وغيره . والمحاكم الشرعية والاهلية وتوزيع الرتب والنياشين دون ان يسمح لسموه بأي تدخل فيها مطلقا .

٣ ـ اذا فرض ان كان بعض الوزراء من الانكليز وكان لهم مرؤوسون من المصريين فانه ينبغي ان يعطى هؤلاء المرؤوسون المصريون او الوزراء الثانويون سلطة تسمح لهم بأن يفصلوا في جميع المسائل المختصة بالدين وما أشبه ذلك تحت مراقبة الوزراء الاصليين بحيث لا يكون الموظفون المصريون مجرد ألعوبة في أيديهم كما هو الحال الان . وينبغي ان تلغى وظائف جميع المستشارين اكتفاء بهؤلاء الوزراء وفي هذه الحالة تقضي الضرورة بأن يكون رئيس الوزراء مسلما بحيث يكون مركزه الرسمي محدودا بوظيفة الرئاسة دون ان يشغل رئاسة نظارة من نظارات الحكومة .

٤ ـ ان يكون جميع الموظفين الآخرين في الحكومة من المصريين أعنـــي ان المديرين ووكلاء المديريات وقضاة المحاكم الاهلية ابتدائية كانت او استئنائيـــة واعضاء النيابة وغيرهم يكونون مصريين ويجوز تعيين انكليز كمفتشين وتعيينهم ايضا في بعض وظائف في المصالح الهندسية والمعارف وفي الوظائف الصناعيـــة التي يحتاج الامر فيها الى معارف خاصة اذا لم يوجد مصري تتوفر فيه الاحاطة بتلك المعارف الفنية .

على انه يجب على كل حال ان يحصر عمل اولئك الموظفين الاجانب فيما هو داخل ضمن دائرة اختصاصهم فقط وأن يكونوا خاضعين لمراقبة الوزراء بحيث لا يخولون اقل سلطة ادارية او قضائية تفضي الى اضعاف نفوذ الموظفين المصريين.

٥ ـ أن يخول اعضاء مجلس النواب الحق في ان يسألوا النظار عن تنفيذ القوانين وينتقدوهم على ما يفرط منهم من الخطا او يقع من الخلل في الاعمال . ويتحتم على النظار أن يبينوا أسباب ما يقومون به من الاعمال ، واذا وقع خلاف بين النواب والنظار يوكل امر حل ذلك الخلاف الى لجنة تشكل من خمسة اعضاء من مجلس النواب ينتخبون بالاقتراع السري . وخمسة آخرين من اعضاء محكمة الاستئناف ينتخبون مثلهم بالاقتراع السري ، ورئيس المجلس ورئيس النظـــار ورئيس محكمة الاستئناف ويكون حكم هذه اللجنة بالاغلبية المطلقة .

ويجوز زيادة اعضاء هذه اللجنة باضافة اعضاء آخرين عليهـــا من مجلس النواب ومحكمة الاستئناف .

واني أعتقد انه لو وضع نظام دستوري على هذا النمط وضمنته الحكومـة الانكليزية لقام بحاجة البلاد ونالت حكومتها استقلالا لم تعرف له مثيلا .

وينبغي ان لا ننسى اعادة تنظيم شؤون المعارف والتعليم فان هاتين المسألتين عما من أمس الامور التي يبدأ مجلس النواب بمباشرة الاشتغال .

وبعد فراغه من هذا الكتاب وضع في ذيله الحاشية الآتية :

« قد نسيت أن أتكلم على الحربية فأقول : ان السردار الانكليزي وبعض ضباط الانكليز يبقون في الجيش المصري ولكن يجب ان يشغل المصريون ما بقي مـــن وظائف الجيش ، واذا فرض وقامت بعض صعوبات بشأن ذلك ورأت الحكومة الانكليزية وجوب وجود قواد انكليز فيه أعني (باشاوات) فلا ضرر في ذلك»] .

٣ ـ الاصطدام مع عباس الثاني :

جاء عباس الى الحكم عام ١٨٩٢ ، وكانت في مصر آنذاك سلطتان : سلطـة الاحتلال . وسلطة الخديوية . احداهما مغتصبة ، والاخرى شرعيـــة . تمثلت الاولى في الثعلب العجوز اللورد كرومر ، والثانية في الخديوي عباس الثاني . وقد حرك اندفاع عباس وشبابه ، ورغبته في التحرر من السلطة المحتلة ، والحد

من سيطرتها الصراع بينهما . فكان قتالا شديدا ومريرا : اتسعت دائرته حتى شملت : الجيش ودوائر الحكومة والشعراء الخ .. استطاع عباس ـ خلاله ـ أن يكسب الشعب كله الى جانبه .

اراد اللورد كرومر أن يخضد شوكة عباس ، وان يطعنه في كبريائه . ويحد من تمرده . فراقبه وتحيّن الفرص ليحقق ضربته : وجاءت الفرصة الاولى عندما عزل عباس مصطفى فهمي من رئاسة الوزارة . وعين حسين فخري بدلا منه مكتفيا بابلاغ اللورد كرومر ذلك . فانتهز اللورد . وأجبر الخديوي على اقالة حسين فخري وتعيين رياض باشا عوضا عنه . وأجبره على ارسال خطاب اعتذار اليه حدّد صورته بالشكل التالي : انه يرغب رغبة شديدة في ان يوجه عنايته الى ايجاد أصدق العلاقات الودية مع انكلترا . وانه يسير بكل رضا بموجب نصيحة حكومة جلالة الملكة في كل المسائل المهمة في المستقبل .

وحقق كرومر ضربة اخرى في عباس حينما طلب منه ان يعتذر رسميا عن ملاحظته التي تنم عن عدم رضائه على تدريب الجيش . والتي أبداها الى (كتشنر) سردار الجيش آنذاك . وقد كان ما اراد ، فنشر الاعتذار في الصحيفة الرسمية . وتناقلته الصحف الاوروبية والعربية زيادة في الاذلال .

وتبعتها ضربات وضربات ... كانت الغلبة في نهايتها دائما لكرومر .

واستكمل اللورد كرومر ساحات الصراع باستمالة بعض الشعراء : ليمدحوا الملكة . ويشيدوا باصلاحات الانكليز ، وكان على رأسهم الشاعر أحمد نسيم .

في بداية هذا الجو المحموم من الصراع اتصل محمد عبده بعباس ، فعيّنه عضوا في مجلس ادارة الازهر . وقد حاول محمد عبده ان يمسك العصا من منتصفها : ولكن حرارة المعركة بين السلطتين الخديوية والمحتلة ، وعنف الصدام بين عباس وكرومر ؛ لم يمكنه من ذلك فكان لا بد له من ان يمسك العصا من احد طرفيها ، ولا بد له من ان يقف الى جانب احد الطرفين المتخاصمين .

اختار محمد عبده جانب الاحتلال تحت راية اللورد كرومر ، فاحتدم الصراع بين عباس وبينه مباشرة . فشهّر عباس بفتاوي محمد عبده التي أصدرها كالفتوى الترانسفالية وفتوى صندوق التوفير عن طريق الصحف المؤيدة له ؛ وشهّر محمد عبده من ناحيته بالاسرة العلوية في المناسبة المئوية لتأسيس حكمها، وعدّد آثارها السيئة . أوقف عباس مشاريع محمد عبده الاصلاحية في الاوقاف والازهر والمحاكم الشرعية ، عارض محمد عبده بالمقابل استبدال الخديوي بعض الاوقاف بأملاكه الخاصة .

وقد اعترف محمد رشيد رضا بعلاقة محمد عبده باللورد كرومر وعدّها احد اسباب ثلاثة أدت الى التصادم مع عباس مقال في الجزء الاول من تاريخه (ص ٥٧٥) :

[السبب الثالث : ما كان من حسن العلاقة بين الشيخ ولورد كرومر ؛ فقد كان اللورد يجله ويقدره قدره ، ويستشيره في بعض المسائل الحكومية المهمة

ويتحامى ان يهيج وجدانه ووجدان حزبه الراقي على الانكليز وكان الاستاذ يداريهم لعلمه انه لا يستطيع البقاء في مصر بدون ذلك (وسنذكر هذا في محله من هـذا التاريخ) وكان المفسدون المحالون (النمّامون) يصورون هذه العلاقة للخديو بأنهـا تأييد للاحتلال البريطاني على البلاد او على شخص سموه على الاقل واظـن ان الخديو لم يكن يشك في وطنية الشيخ واخلاصه لبلاده ، ولا يرتاب في ترفعـه عن التقرب الى اللورد بمسايرته ، فان لم يكن هذا الترفع للاخلاص لاميره : فهو لكرامة نفسه وابائها] .

وقف اللورد كرومر الى جانب محمد عبده في حملة الاتهامات الموجهة ضده. فقد دافع عنه حينما جاءوه بصورة شمسية له مع بعض نساء الافرنج نشرتها له جريدة (الحررة) وأرادوا اقناعه بأن هذا يعد ازدراء بمنصب الافتاء في عـرف المسلمين ، فكان جواب كرومر كما نقله محمد رشيد رضا في الجزء الاول مـن تاريخه (ص ، ٨٥٨) : [فتبسم اللورد سخرية من هذه السخافة وقال : ان هذه الصورة لا يثبت لها عندي أصل ولكن الاستاذ يزورنا هنا وتحضر مجلسه لادي كرومر وغيرها من عقائلنا ، فهل يصح أن نعد اهانة له او لنا ؟! ام يصح أن نهتم بشعور المتعصبين الجهلاء ونبني عليه عملا مهما كهذا] .

ودعمته السلطة المحتلة في منصب الافتاء كما صرح بذلك اللورد كرومر . وقد نقل رضا التصريح في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٥٠١) وهو : [بأن الشيـخ محمد عبده يظل مفتيا في مصر ما ظلت بريطانيا العظمى محتلة لها] .وقد أورد في مكان آخر من الجزء الاول تصريحا مشابها حيث جاء (ص ، ٥٦٤) : [وقـد تحقق ان اللورد كرومر قال للخديو : ان كان تحريك بعض المشايخ ضد المفتـي لاجل فصله من الافتاء فاسمح لي بأن اقول انه ما دام لبريطانيا العظمى نفوذ في مصر فان الشيخ محمد عبده يكون هو المفتي حتى يموت .]

ولم يقف دعم الاحتلال الانكليزي لمحمد عبده في حدود مصر ولكن تعداه الى الاستانة حين سفره اليها . فقد استشار محمد عبده اللورد كرومر بأمر سفـره اليها قبل كل شيء، وقد وضح رضا ذلك في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٨٤٧): [وقد عنّ له ــ اي محمد عبده ــ أن يبدأ بزيارة الاستانة فذكر ذلك اللورد كرومر في حديث له معه فكان رايه انه لا يظن انه يسر لهذه الزيارة وأنه لا بأس مع ذلك بأن يعرف حال هذه العاصمة القديمة والدولة التاريخية] .

وقد حمته السفارة الانكليزية هناك كما وضح رضا ذلك في الجزء الاول من تاريخه (ص ، ٥٩٦) حيث قال : [ولما زار الشيخ (اي محمد عبده) الاستانـة اضطرب السلطان لزيارته ورعب من تقارير الجواسيس فيها ولاسيما بعد اجتماعه بشيخ الاسلام هنالك وتحاورهما في حالة الاسلام والمسلمين . وأراد الانتقـام منه ، وحينئذ سعى أحمد شفيق اخلص السعي لدى رئيس كتاب السلطـان (باشكاتب المابين) ولدى سفارة الانكليز لاجل ان يخرج الاستاذ من الاستانة من غير ان يمس شرفه]. وقال في موضع آخر من تاريخه حول نفس السفر (ص ، ٨٦٠):

[كان المراد من الدسائس وسعاية الجواسيس وشرهم المويلحي أن يحبس الاستاذ الامام او يهان ؛ وهم لا يجهلون ان السفارة البريطانية كانت بالمرصاد وأنها لا تسكت للحكومة الحميدية على ذلك لو اقدمت عليه] .

دافع الدكتور محمد البهي في كتابه (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) عن محمد عبده وأنكر على السيد أحمد امين عقده المقارنة بينه وبين أحمد خان في كتاب (زعماء الاصلاح في العصر الحديث). واستغرب المشابهة بينهما . وقد برر الدكتور البهي تفاهم محمد عبده مع السلطة المحتلة بأنه كان للوقاية من جهة وللحيلولة دون استمرار تصفية الاوقاف من جهة ثانية فقال (ص ١٦٣) : [لقد كانت توجد في مصر سلطتان : سلطة الاحتلال وسلطة محلية وهي سلطة الخديوي ، بينما كانت توجد في الهند سلطة واحدة : هي سلطة الاحتلال الانكليزي . فهناك نوع من المفارقة بين الهند ومصر ، وبالتالي بين موقف الشيخ محمد عبده وموقف السير سيد احمد خان . فالممالاة للسلطة القائمة هناك كانت واضحة لتحقيق منفعة شخصية او لتحقيق خدمات للاستعمار ، اما التفاهم هنا في مصر مع ممثل السلطة المحتلة فكان للوقاية او للحيلولة دون استمرار تنفيذ الخطة الموضوعة لتصفية أوقاف المسلمين وتوجيهها وجهة اخرى غير التي وقفت من الخيرين] .

ان الدكتور البهي مخطىء في دفاعه عن محمد عبده لان تعاونه مع سلطات الاحتلال الانجليزي غير مبرر البتة عقلا ودينا ، الا اذا اعتبرنا ايثار السلامة او مبدأ الغاية تبرر الوسيلة منطقا مقبولا ومعقولا عندنا . وذلك للسببين التاليين :

١ ــ اما حجة الوقاية ــ والواضح انها الوقاية من الخديوية ــ فتنفيها صداقته الحسنة مع عباس في بداية حكمه عام ١٨٩٢ . وكان يمكن ان يستمر على هذه الصداقة لولا انه أساء اليها ، وقضى عليها حين تعاون مع اللورد كرومر ، وانحاز الانحياز الكامل الى قوة الاحتلال الانجليزي .

٢ ــ اما حجة الحيلولة دون تصفية أوقاف المسلمين فتنفيها العلاقة القديمة بين محمد عبده والاحتلال الانجليزي ، والتي ترجع الى بداية عودته من المنفى حيث قدم لائحة لاصلاح التعليم الى اللورد كرومر عام ١٨٨٩ م ، اما الاصطدام الاول بين محمد عبده والخديوي عباس بشأن الاوقاف فقد كان بعد توليه منصب الافتاء عام ١٨٩٩ م .

٤ ــ تبرير وجود المحتل :

كانت الحجة الكبيرة التي دخل المستعمر بها الى مصر هي الاصلاح ، والدعوى العريضة التي نادى بها خلال اقامته هي ازالة التخلف من المجتمع المصري . وكان عملاء الاستعمار البريطاني ودعاته يقارنون بين عدل بريطانيا وظلم العثمانيين ،

بين تقدم الدولة الانكليزية وتخلف العثمانية ، يوازنون بين اصلاحات الانجليز وحريتهم من جهة ؛ وتخريب العثمانيين واستبدادهم من جهة ثانية .

وحينما تعاون محمد عبده كشخصية أزهرية ذات زي ديني مع المحتل الاجنبي على تنفيذ برامجه الاصلاحية ، فقد برر له دعواه بالاحتلال ، ودعم باطله، وستر سوءته .

ه ـ تكوين مدرسة سياسية باسم محمد عبده :

وجد الاحتلال في محمد عبده وتلاميذه مدرسة سياسية تحقق أغراضه ، وتنفذ مآربه ، فرعاها ونماها ، وقد قال اللورد كرومر عنها في كتاب مصر الحديثة (ص ، ١٧٩ ـ ١٨٠) : [ان محمد عبده كان مؤسسا لمدرسة فكرية حديثة ، قريبة الشبه من تلك التي اسسها السيد أحمد خان في الهند مؤسس جامعة عليكرة]. ويمتدح تلاميذ محمد عبده ويؤكد أنهم عون المصلح الاوروبي ، وجديرون بكل مساعدة فيقول متمما كلامه السابق : [ان اهميته السياسية ترجع الى انه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الاوروبي] .

وفعلا قد حقق المستعمر ما خطط له ، فقدم لتلاميذ محمد عبده العون والتشجيع ؛ والعطف والتنشيط حتى طفا احدهم وهو سعد زغلول على سطح الجماهير اثر ثورة ١٩١٩ وأصبح زعيما بلا منازع لمصر .

ب ـ النتائج الفكرية :

كان الاستعمار يشعر بتحول المجتمع المسلم نحو الحضارة الغربية : وأخذه منها في كل مجال ؛ وتقليده لها في كل امر . ولكنه كان يؤمن ـ في الوقت نفسه ـ بأن الهوة ستبقى قائمة بين الغرب والمسلمين من جهة ولا يؤمن الانتكاس من جهة ثانية طالما ان الاسلام باق على طبيعته وحقيقته ؛ لذلك فقد صب جهودا كبيرة كي يحور : ويحول الاسلام من الداخل ، ليعطي السند الفكري ؛ والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية من ناحية وتناولها دون التحرج من ناحية اخرى .

وقد وجد الاستعمار في محمد عبده ضالته التي تحقق له هدفه ذاك في التحويل والتحوير ؛ او قل التي تبدأ له بالخطوة الاولى في ذاك التحويل والتحوير ؛ ويمكن ان نتأكد من صحة هذه الحقيقة اذا قرأنا ما كتبه اللورد كرومر في تقريره عام ١٩٠٥ عن دور محمد عبده الفكري في العالم الاسلامي ؛ والذي نقله محمد رشيد في الجزء الثالث من تاريخه (ص ، ٤٢٦) : وهو [أما

مريدو الشيخ محمد عبده واتباعه الصادقون فموصوفون بالذكاء والنجابة ولكنهم قليلون وهم بالنظر الى النهضة المليّة بمنزلة الجيروندست في الثورة الفرنسية فالمسلمون المتنطعون المحافظون على كل أمر قديم يرمونهم بالضلال والخروج عن الصراط المستقيم فلا يكاد يؤمل بأنهم يستميلون هؤلاء المحافظين اليهم ويسيرون بهم في سبيلهم . والمسلمون الذين تفرنجوا ولم يبق فيهم من الاسلام غير الاسم مفصولون عنهم بهوة عظيمة . فهو وسط بين طرفين او غرض انتقاد الجانبين ، كما هي حال كل حزب سياسي متوسط بين حزبين آخرين غير ان معارضة المحافظين لهم أشد واهم من معارضة المصريين المتفرنجين اذ هؤلاء لا يكاد يسمع لهم صوت .

ولا يدري الا الله ما يكون من أمر هذه الفئة التي كان الشيخ محمد عبده شيخها وكبيرها فالزمان هو الذي يظهر ما اذا كانت آراؤها تتخلل من الهيئة الاجتماعية المصرية اولا . وعسى الهيئة الاجتماعية ان تقبل آراءها على توالي الايام اذ لا ريب عندي في ان السبيل القويم الذي أرشد اليه المرحوم الشيخ محمد عبده هو السبيل الذي يؤمل رجال الاصلاح من المسلمين الخير منه لبني ملتهم اذا ساروا فيه فاتباع الشيخ حقيقيون بكل ميل وعطف وتنشيط من الاوروبيين .

وامتدح اللورد كرومر في تقريره لعام ١٩٠٥ محمد عبده لانه حل لهم دينيا بعض المشاكل التي واجهتهم ، ونقل محمد رشيد رضا ذلك في الجزء الثالث (ص ، ٤٢٥) فقال: [وفي سنة١٨٩٩ رقي الى منصب الافتاء الخطير الشأن فأصبحت مشورته في هذا المنصب ذات قيمة ثمينة لتضلعه في علوم الشرع الاسلامي مع ما به من سعة العقل واستنارة الذهن وأذكر مثالا على نفع عمله الفتوى التي أفتاها في ما اذا كان يحل للمسلمين تثمير اموالهم في صناديق التوفير فقد وجد لهم بابا به يحل لهم تثمير أموالهم فيها من غير ان يخالفوا الشرع الاسلامي في شيء] .

وقد رحب المستشرقون بمدرسة محمد عبده ترحيبا رائعا ، واعتبروها الكوة الوحيدة التي يمكن ان تخترق جدار المحافظين المسلمين . فقد وضح (جب) المستشرق الانكليزي الشهير ، وأحد مستشاري وزارة الخارجية حقيقة دور مدرسة محمد عبده في كتاب الى اين يتجه الاسلام (ص ، ٦٣) : [ان في كل البلاد الاسلامية – باستثناء شبه جزيرة العرب وأفغانستان وبعض أجزاء من أواسط افريقيا – حركات معينة تختلف قوة واتساعا ترمي الى تأويل العقائد الاسلامية وتنقيحها . ثم يقول : وقد اتجهت مدرسة محمد عبده بكل فروعها وشعبها نحو تحقيق هذا الهدف . بل لقد ظهر كثير من العلماء المستقلين الذين نادوا بآراء اكثر تقدما وجراة لاسيما في الهند . ولكن الواقع هو ان معظم ما تم من تعديل وتحوير خفي لا يبدو للنظرة السطحية . ومما يتفق مع هذا الرأي ما جاء في مقال المستشرق الالماني كاممفاير في الفصل الثالث من الكتاب نفسه ، من أن الاب (بانيرث) المبشر ، يرى ان حركة الاصلاح الاسلامي – على النحو الذي تسير

فيه الان ــ يجب ان تقابل من المسيحية الغربية بالتشجيع] .

ويثني الدكتور جب على محمد عبده في كتاب آخر له هو (الاتجاهات الحديثة في الاسلام) ، وعلى تلامذته الذين يمتزجـــون بالصفوف الاوروبية فيقـــول (ص ، ٨٤) : [ان تلامذته الحقيقيين يمتزجون بالصفوف التي أنشئت انشـــاء اوروبيا وينضمون للحلقات العلمانية ولكنهم يسيرون مع هـــؤلاء في اتجاهين معاكسين . ذاك انه مصلح مجدد وآثاره جميعها كانت ، وستبقى ، مددا لدعاية الاصلاح والتجديد في ميداني الاجتماع والسياسة ، وستخلد حلقة اتصال قوية بين كل قديم وكل حديث . بل ستدوم معينا لا ينضب وسلاحا لا يلتوي . فقوة اسمه تخولهم تلقين الشعب اي اصل عجزوا عن البوح به فيما سلف . اذ يكفي ان ينسب الرأي اليه حتى ينال الاستحسان والاستصواب .

ومن ناحية أخرى نجد الشيخ محمد عبده قد صنع جسرا فوق الهوة التي تفصل التعليم التقليدي الجاف عن التعليم العصري الخاضع لمذهب العقليين الذي غزا الشرق من الغرب] .

ويبين الدكتور جب في الصفحات (٨٥ ــ ٩٠) من الكتاب السابق نجـــاح الكنيســة الغربية في القرن التاسع عشر في حل المشاكل الحضارية الجديدة التي واجهتها خلال القرن الثامن عشر ، ويبين في الوقت نفسه ــ ان الدين الاسلامي يواجه هذه المشاكل في القرن التاسع عشر ، ويوقف بقاءه على تقديم حلول معقوله لهذه المشاكل كما اعطتها الكنيسة . ثم يقرر الحقيقة التالية (ص ، ٩٠) : [وبما ان ذات الاسباب تعطي ذات النتائج فلا بدع ان ننتظر تطورا مماثلا في الفكـــر الاسلامي . فالى اية نقطة وصل هذا التطور اذن ؟] .

يجيب المستشرق جب على سؤاله السابق فيقول : لم تتأثر مؤلفات المسلمين الى حد بعيد بالتعاليم الدنيوية وبقواعد المدنية الغربية . ويخلص الى النتيجـــة التالية (ص ، ٩٠) فيقول : [فهنا يقوم احد الفوارق الاكثر تاثيرا بين الغـــرب المسيحي والعالم الاسلامي فبينما نجد في الغرب ان الروحانيين انفسهم ، يعطون الشكل الديني الجديد الملائم لذوق العصر ولمجرى الفكر الفلسفي والتاريخي ، لا نجد شيئا من هذا عند الروحانيين المسلمين ؛ ذاك انهم تنقصهـــم الحيوية . **اللهم الا الشيخ محمد عبده الذي تكلمنا عنه** . فانه وحده قد تناول ذلك بشكل محدود جدا . فموقف العلماء المؤمنين يشبه موقف السلطة الكاثوليكية الروحانية في وجه هذه المشكلة من مدنيتنا . وهي تتلخص برفض مشدد فيه صلابة لا تتنزل ولا ترتضي اي تسليم للعلم والفلسفة الجديدة] .

يتعجب المستشرق جب من ان تعليمات محمد عبده لم تؤت ثمارها فيقول (ص ، ٩٢) : [فبرغم نصائح محمد عبده التي رسمها للعلماء ، وحضهم على تفهمها واعتناقها والدفاع عنها بكل ما أوتوا من قوة لانها تتيح لهم معرفة العلوم الحديثة واشاعتها بين الناس . فان طرق التعليم الازهري لا تزال تعطي الطلاب المبادىء السطحية عما وصلت اليه المدنية الحديثة في حقل العلم وفي مجال الفكر] .

ويرى ان الحركة العلمانية اقوى وأنجح في الهند منها في مصر . ويرى ـ كذلك ـ ان مدرسة التأويل هناك افلح فيقول (ص ١٠٦) : [وأبرز خط لاول حركة تجديدية هندية قادها السيد أحمد خان (المتوفى ١٨٩٨) كانت تنم عن تطورها المنتظم . والفضل فيها يرجع . بالاساس لكلية «اليغارة» التي اصبحت منذ ١٩٢٠ الجامعة الاسلامية . والتي كانت الغاية منها ان تمزج القواعد الدينية بالدروس العلمية الحديثة . وان اصرار مؤسسها على المعنى في خطته . وثباته في دعم نظريته : من اجل البرهان على صحة الدين الاسلامي و«مطابقته للطبيعة» امران قد الصقا بهذه المدرسة اسم «نيشاري» .] .

ويظهر انزعاجه من بقاء جوهر العقيدة الدينية على نقائه . ومن عدم ذهاب تأويل القرآن والامور العقائدية الى مداها الاقصى فيقول (ص ١٢٦) : [فتفرد القرآن في بابه وكونه نسيج وحده عقيدة اصيلة في الدين الاسلامي . وصحة نصه وشرعيته ـ رغم التغير والتناسخ الكثيرين ـ يوازي افساد نصوص الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية : وقد لوحظ ان في بقائه على شكله هذا عناية ربانية . ولكن الاجيال الاسلامية المعاصرة تحتاج الى أكثر من هذا القول . فيجب ان نثبت ان لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الخطأ ولا من الباطل لعدم موافقته الزمن : وان الفكر العلمي او الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئا يعارض سلطة القرآن وأوامره . لنصل بها الى نتيجة لا نبلغها اذا اعتمدنا على القول بانه من كلام الله وبانه لا يجوز الخوض فيه قليلا او كثيرا . فالمطلوب اساسا هو التأويل . لا للنقض والتغيير والتبديل في النص . ولا لبيان الناسخ والمنسوخ المتناقض . بل لابراز قيمة القرآن «المادية» قبل اظهار قيمته « الروحية » .

وهذا التأويل يظهر تحت أشكال عدة . والتمكن الدقيق الصعب المراس يتلخص بالبحث في السور القرآنية . عن جميع ما يمت الى الفكر «العلمي» الحديث بصلة . كأن تترجم كلمة «جن» مثلا بـ «ميكروب» بالنظر لهذا المذهب العقلي «الشبيه بالعلمي» . لان هذا الامر ليس اكثر تهكما من ميل أسلافنا نحو «الملاءمة» بين تاريخ «سفر التكوين» ونظام طبقات الارض . او من الميل السائد نحو ترجمة الحقائق الدينية الى اصطلاحات علمية شعبية .

والآن بعد ان رأينا اصرار المستشرقين على تأويل الاسلام، وترحيبهم بمدرسة محمد عبده التي حققت جزءا من هذا الهدف . فما هو هذا التأويل الذي قام به محمد عبده ؟ وما هي ابعاده من خلال كتاباته : سنحاول ان نجيب على هذين السؤالين من ثلاث زوايا :

١ ـ تفسير القرآن المسمى بتفسير المنار .
٢ ـ رسالة التوحيد .
٣ ـ الفتاوى .



١ ــ التاويل في تفسير المنار (١) :

١ ــ تأويل مفهوم الملائكة :

يقرب محمد عبده مفهوم الملائكة من عقول الماديين في الجزء الاول من تفسير المنار (ص : ٢٦٧) فيقول : [وذهب بعض المفسرين مذهبا آخر في فهم الملائكة وهو ان مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالاعمال من انماء نبات وخلقة حيوان وحفظ انسان فهذا ايماء الى الخاصة بما هو ادق من ظاهر العبارة، وهو ان هذا النمو في النبات لم يكن الا بروح خاص نفخه الله في البذرة فكانت به هذه الحياة النباتية المخصوصة . وكذلك يقال في الحيوان والانسان . فكل امر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الالهية في ايجاده . فانما قوامه بروح الهي ، سمي في لسان الشرع ملكا . ومن لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمي هذه المعاني القوى الطبيعية اذا كان لا يعرف من عالم الامكان الا ما هو طبيعة ، او قوة يظهر اثرها .

والامر الثابت الذي لا نزاع فيه هو ان في باطن الخلقة امرا هو مناطها . وبه قوامها ونظامها ، لا يمكن لعاقل ان ينكره وان انكر غير المؤمن بالوحي تسميته ملكا وزعم انه لا دليل على وجود الملائكة . او انكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية او ناموسا طبيعيا . لان هذه الاسماء لم ترد في الشرع فالحقيقة واحدة والعاقل من لا تحجبه الاسماء عن المسميات . فكل يقر بوجود شيء غير ما يرى ويحس ويعترف بانه لا يفهمه حق الفهم ، ولا يصل بعقله الى ادراك كنهه . وماذا على الذي يزعم انه لا يؤمن بالغيب وقد اعترف بما غيب عنه لو قال : أصدق بغيب وأعرف اثره وان كنت لا اقدره قدره فيتفق مع المؤمنين بالغيب ويفهم بذلك ما ورد على لسان صاحب الوحي ويحظى بما يحظى به المؤمنون ؟

يشعر كل من فكر في نفسه ووازن بين خواطره عندما يهم بامر فيه وجه للحق او للخير . ووجه للباطل او للشر . بان هناك تنازعا في نفسه وأن هاتفا يهتف به للخير . وآخر يدفع به عنه . وهذا الهاتف الداعي الى الخير لا يبعد ان يسميه الله ملكا ، والهاتف بالشر يسمى شيطانا] .

ويعلق محمد رشيد رضا على هذا التفسير فيقول : [ان غرض الاستاذ الامام من هذا التأويل الذي عبر عنه بالايماء وبالاشارة اقناع منكر الملائكة بوجودهم . بتعبير مالوف عندهم تقبله عقولهم] .

---

١ ــ اعتمدنا في دراسة تفسير المنار على كتاب «منهج الامام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم» لعبد الله شحاته .

ب ـ تأويل سجود الملائكة وامتناع ابليس عنه :

اوّل محمد عبده سجود الملائكة لآدم بتسخير قوى الارض للانسان ، وامتناع ابليس عنه بقوة اغراء الشر ، فقال في الجزء الاول من تفسير المنار (ص : ٢٦٩) : [فاذا صح الجري على هذا التفسير فلا يستبعد ان تكون الاشارة في الآية الى ان الله لما خلق الارض ودبّرها بما شاء من القوة الروحانية التي بها قوامها ونظامها. وجعل كل صنف من القوى مخصوصا بنوع من أنواع المخلوقات لا يتعداه ولا يتعدى ما حدد له من الاثر الذي خص به ، وخلق بعد ذلك الانسان وأعطاه قوة يكون بها مستعدا للتصرف بجميع هذه القوى وتسخيرها في عمارة الارض . وعبر عن تسخير هذه القوة له بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير ، وجعله بهذا الاستعداد الذي لا حد له ، والتصرف الذي لم يعط لغيره خليفة الله في ارضه ، لانه اكمل الموجودات في هذه الارض . واستثنى من هذه القوى قوة واحدة عبر عنها بابليس وهي القوة التي لزها الله بهذا العالم لزا وهي التي تميل بالمستعد للكمال او بالكامل الى النقص وتعارض في اتباع الحق وتصد عن عمل الخير وتنازع الانسان في صرف قواه الى المنافع والمصالح التي تتم بها خلافته فيصل الى مراتب الكمال الوجودي الذي خلق مستعدا للوصول اليها .

تلك القوة التي ضلت آثارها قوما فزعموا ان في العالم إلها يسمى اله الشر . وما هي بإله ولكنها محنة إله لا يعلم أسرار حكمته الا هو .

قال الاستاذ الامام معلقا : ولو ان نفسا مالت الى قبول هذا التاويل لم نجد في الدين ما يمنعها من ذلك ، والعمدة على اطمئنان القلب وركون النفس الى ما أبصرت من الحق] .

جـ ـ تأويل معصية آدم :

اوّل محمد عبده معصية آدم : والمح الى انها تشير الى اطوار البشرية من طفولة ، تمييز ناقص ، رشد واستواء ، بين تاويله هذا في الجزء الاول من تفسيره فقال (ص ، ٢٨٣) : [وأما التمثيل فيما بقي من القصة : فيصح ان يراد بالجنة الراحة والنعيم ويصح أن يراد بالشجرة معنى الشر والمخالفة .

فسكنى الجنة ، والاكل من الشجرة ثم الندم والتوبة تمثيل للاطوار الفطرية البشر وهي ثلاثة :

طور الطفولة وهو طور نعيم وراحه ، وطور التمييز الناقص وفيه يكون الانسان عرضة لاتباع الهوى بوسوسة الشيطان ، وطور الرشد والاستواء وهو الذي يعتبر فيه بنتائج الحوادث ويلتجيء فيه عند الشدة الى القوة الغيبية العليا التي منها كل شيء وإليها يرجع الامر كله : فهكذا كان الانسان في أفراده مثال للانسان في مجموعه .

كأن تدرج الانسان في حياته الاجتماعية ابتدأ ساذجا سليم الفطرة . قويم الوجه : مقتصرا في طلب حاجاته على القصد والعدل . متعاونا على دفع ما عساه يعييه من مزعجات الكون . وهذا هو العصر الذي تذكره جميع طوائف البشر ويسمونه بالذهبي .

ثم لم يكفه هذا النعيم المرفه فمد بعض افرادهم أيديهم الى تناول ما ليس لهم: طاعة للشهوة . رميلا مع خيال اللذة : وتنبه من ذلك ما كان نائما في نفوس سائرهم فثار النزاع وعظم الخلاف : واستنزف الشقاء : وهذا هو الطور الثاني وهو معروف في تاريخ الامم .

ثم جاء الطور الثالث وهو طور العقل والتدبر . ووزن الخير والشر بميزان النظر وتحديد حدود للاعمال تنتهي اليها نزعات الشهوات ويقف عندها سير الرغبات وهو طور التوبة والهداية ان شاء الله] .

د ـ تأويل خلق عيسى عليه السلام :

أول محمد عبده خلق عيسى عليه السلام بأحد وجهين : الاول : اعتقاد قوي استولى على قلب مريم بها فاحدث الحمل بها . وكثيرا ما يكون الاعتقاد بالمرض مثلا مسببا له . الثاني : روح لطيف أرسله الله الى مريم . فاحدث التلقيح بها. وغالبا ما تؤثر الارواح اللطيفة في الاجسام الكثيفة .

وضح محمد عبده هذا التاويل في الجزء الثالث من تفسيره (ص ٣٠٩) فقال : [الوجه الاول : ان الاعتقاد القوي الذي يستولي على القلب وعلى المجموع العصبي يحدث في عالم المادة من الآثار ما يكون على خلاف المعتاد . فكم من سليم اعتقد انه مصاب بمرض كذا وليس في بدنه شيء من جراثيم هذا المرض فولد له اعتقاده تلك الجراثيم وصار مريضا . وكم امريء سقى الماء القراح او نحوه فشربه معتقدا انه سم نافع فمات مسموما به . والحوادث في هذا الباب كثيرة أثبتتها التجارب . واذا اعتبرنا بها في أمر ولادة المسيح نقول : ان مريم لما بُشّرت بان الله تعالى سيهب لها ولدا بمحض قدرته . وهي على ما هي من صحة الايمان وقوة اليقين . انفعل مزاجها بهذا الاعتقاد انفعالا فعل في الرحم فعل التلقيح : كما يفعل الاعتقاد القوي في مزاج السليم فيمرض أو يموت . وفي مزاج المريض فيبرأ وكان نفخ الروح الذي ورد في سورة أخرى متمما لهذا التاثير .

الوجه الثاني : وهو أقرب الى الحق وان كان اخفى وأدق وبيانه يتوقف على مقدمة وجيزة في تاثير الارواح في الاشباح وهي ان المخلوقات قسمان : اجسام كثيفة وأرواح لطيفة . وان اللطيف هو الذي يحدث في الكثيف الحي ما نراه فيه من النمو والحركة والتوالد الذي يكون من النمو او يكون النمو منه . فلولا الهواء لما عاشت هذه الاحياء . والهواء روح . ولذلك كان من أسمائه اذا تحرك الريح . وأصلها روح بكسر الراء ولاجل الكسر قلبت الواو ياء لتناسبه .

والماء الذي منه كل شيء حي من روحين لطيفين . وهو يكاد يكون في حـــال التركيب وسطا بين الكثيف واللطيف ولكنه اقرب الى الثاني ، والكهربائية من الارواح وناهيك بفعلها في الاشباح . فهذه الموجودات اللطيفة التي سميناهـــا أرواحا هي التي تحدث معظم التغيير الذي نشاهد في الكون، حتى اننا قد رأينا في هذا العصر من أسرارها ما لم يكن يخطر على بال احد من قدماء فلاسفتنا . ويعتقد علماؤنا اليوم ان ما سيظهر منها في المستقبل أجل وأعظم . فاذا كـان الامر كذلك في الارواح التي لا دليل عندنا على انها تدرك وتريد ، فلم لا يجوز ان يكون تأثير الارواح العاقلة المريدة اعظم .

اذا تمهد هذا فنقول : ان الله المسخر للارواح المنبثة في الكائنات قد أرسل روحا من عنده الى مريم فتمثل لها بشرا ونفخ فيها فاحدثت نفخته التلقيح في رحمها ، فحملت بعيسى عليه السلام . وهل حملت اليها تلك النفخة مادة ام لا ؟ الله أعلم ، أما البحث في تمثل هذه الارواح التي تسمى في لسان الشرع الملائكة، فسيأتي الكلام عليه في تفسير قوله تعالى (فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) . اذا أنسأ الله لنا في الاجل ووفقنا للمضي في هذا العمل] .

هـ ـ تأويل الجن :

أوّل محمد عبده الجن بالميكروب فقال في الجزء الثالث في تفسير المنـــار (ص ، ٩٦) : [وقد قلنا في (المنار) غير مرة : انه يصح ان يقال : ان الاجسام الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة ، ونسمي بالميكروبات يصح ان تكون نوعا من الجن . وقد ثبت انها علل لاكثر الامراض ، قلنا ذلك في تأويل ما ورد من ان الطاعون من وخز الجن على اننا نحن المسلمين لسنا فـــي حاجة الى النزاع فيما أثبته العلم وقرره الاطباء ، او اضافة شيء مما لا دليل في العلم عليه لاجل تصحيح بعض الروايات الآحادية فنحمد الله على ان القرآن ارفع من ان يعارضه العلم] .

و ـ تأويل الاحياء في آية (كذلك يحيي الله الموتى) :

أوّل محمد عبده الاحياء في الآية التالية : (واذا قتلتم نفسا فاداراتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون . فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون) بالاحياء المعنوي ، مع ان المقصود فيه احياء مادي .

جاء في الجزء الاول من تفسير المنار (ص ، ٣٥٠) : [وأما قوله : (فقلنـــا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) فهو بيان لاخراج ما يكتمون . ويروون في هذا الضرب روايات كثيرة قيل ان المراد اضربوا المقتول بلسانها وقيل بفخذها وقيل بذنبها . وقالوا انهم ضربوه فعادت اليه الحياة وقال : قتلني اخي او ابن

اخي فلان الخ .. ما قالوا . والآية ليست في مجمله فكيف بتفصيله . والظاهر مما قدمنا ان ذمك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل اذا وجد القتيل قرب بلد ولم يعرف قاتله ليعرف الجاني من غيره ، فمن غسل يده وفعل ما رسم لذلك في الشريعة بريء من الدم ومن لم يفعل تثبت عليه الجناية ، ومعنى احياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لان تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس اي يحييها بمثل هذه الاحكام . وهذا الاحياء على حد قوله تعالى : (من أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) وقوله (ولكم في القصاص حياة) فالاحياء معناه هنا الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين . ثم قال (ويريكم آياته) بما يفصل في الخصومات ويزيل مناسباب الفتن والعداوات، فهو كقوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وأكثر ما يستعمل مثل هذا التعبير في آيات الله في خلقه الدالة على صدق رسله (لعلكم تعقلون) اي تفقهون أسرار الاحكام وفائدة الخضوع للشريعة ، فلا تتوهمون ان ما وقع مختص بهذه الواقعة في هذا الوقت : بل يجب ان تتلقوا امر الله في كل وقت بالقبول من غير تعنت] .

ز ــ نفي السحر :

ينفي محمد عبده حقيقة السحر ، وينفي اقرار القرآن به ، وينكر كونه جزءا من العقيدة الدينية عندما يفسر الآية التالية : (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله . ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ، وبئس ما شروا به انفسهم) . فيقول في الجزء الاول من تفسير المنار (ص ٣٩٩) : [لكن ذكر هذه القصة في القرآن لا يقتضي ان يكون كل ما يحكى فيها عن الناس صحيحا فذكر السحر في هذه الآيات لا يستلزم اثبات ما يعتقد الناس منه ، كما ان نسبة الكفر الى سليمان التي علمت من النفي لا تستلزم ان تكون صحيحة لانها ذكرت في القرآن ولو لم يكن ذكرها في سياق النفي .

وقد بينا غير مرة ان القصص جاءت في القرآن لاجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الاخبار عند الغابرين ، وانه يحكي من عقائدهم الحق والباطل ، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب ، ومن عاداتهم النافع والضار ، لاجل الموعظة والاعتبار . فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية ، ولا بد ان يأتي في العبارة أو السياق واسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح] .

ثم يذكر مجموع الآيات التي ورد فيها السحر بالقرآن ، ويناقشها ثم يقول (ص ٤٠٠) : [ومجموع هذه النصوص يدل على ان السحر اما حيلة وشعوذة ، واما صناعة علمية خفية يعرفها بعض الناس ويجهلها الاكثرون فيسمون العمل بها سحرا لخفاء سببه ولطف مأخذه . ويمكن ان يعد منه تأثير النفس الانسانية في نفس اخرى لمثل هذه العلة . وقد قال المؤرخون به ان سحرة فرعون قد استعانوا بالزئبق على اظهار الحبال والعصي بصور الحيات والثعابين وتخييل انها تسعى .

وقد اعتاد الذين اتخذوا التأثيرات النفسية صناعة ووسيلة للمعاش ان يستعينوا بكلام مبهم وأسماء غريبة اشتهر عند الناس انها من اسماء الشياطين وملوك الجان وأنهم يحضرون اذا دعوا بها ويكونون مسخرين للداعي ، ولمثل هذا الكلام تاثير في اثارة الوهم عرف بالتجربة ، وسببه اعتقاد الواهم ان الشياطين يستجيبون لقارئه ويطيعون أمره ، ومنهم من يعتقد ان فيه خاصية التاثير وليس فيه خاصية ، وانما تلك العقيدة الفاسدة تفعل في النفس الواهمة ما يغني منتحل السحر عن توجيه همته وتاثير ارادته . وهذا هو السبب في اعتقاد الدهماء أن السحر يستعان عليه بالشياطين وأرواح الكواكب ، وقد اختلف المتكلمون والمفسرون والفقهاء في حقيقة السحر وفي أحكامه ، وعدّه بعضهم من خوارق العادات وفرقوا بينه وبين المعجزة ولم يذكروا في فروقهم ان السحر يتلقى بالتعليم ويتكرر بالعمل فهو امر عادي قطعا بخلاف المعجزة] .

ح ـ تأويل النفاثات في العقد :

أوّل محمد عبده آية (النفاثات في العقد . التي وردت في سورة الفلق بالنمّامين) فقد قال في تفسير جزء عم (ص ١٣٨) : [والمراد بالنفاثات في العقد النمّامون المقطعون لروابط الالفة المحرقون لها بما يلقون عليها من ضرام نمائمهم . وانما جاءت العبارة بالنفاثات في العقد لان الله جل شأنه اراد ان يشبههم بأولئك السحرة المشعوذين الذين ارادوا ان يحلوا عقدة المحبة بين المرء وزوجه مثلا فيما يوهمون به العامة عقدوا عقدة ثم نفثوا فيها وحلوها ليكون ذلك حلا للعقدة التي بين الزوجين ، والنميمة تشبه ان تكون ضربا من السحر لانها تحول ما بين الصديقين من محبة الى عداوة بوسيلة خفية كاذبة ؛ والنميمة تضلل وجدان الصديقين كما يضلل الليل من يسير فيه بظلمته . ولهذا ذكرها عقب ذكر الفاسق اذا وقب ، ولا يسهل على احد ان يحتاط للتحفظ من النمّام فانه يذكر عنك ما يذكر لصاحبك وأنت لا تعلم ماذا يقول ولا ما يمكن ان يقول ، واذا جاءك فربما دخل عليك بما يشبه الصدق حتى لا يكاد يمكنك تكذيبه فلا بد لك من قوة اعظم من قوتك تستعين بها عليه وهي قوة الله] .

ط ـ تاويل طير الابابيل وحجارة السجيل :

أوّل محمد عبده طير الابابيل بأنه من جنس البعوض او الذباب . وحجارة السجّيل بأنها طين يابس مسموم هي جراثيم مرض الجدري أو الحصبة . قال محمد عبده في تفسير سورة الفيل من جزء عمّ : [وقد بينت لنا هذه السورة الكريمة ان ذلك الجدري او تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على افراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير مما يرسله الله مع الريح .

فيجوز لك ان تعتقد ان هذا الطير من جنس البعوض او الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الامراض ، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فاذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح ، التي تنتهي بافساد الجسم وتساقط لحمه . وأن كثيرا من هذه الطيور الضعيفة يعد من اعظم جنود الله في اهلاك من يريد اهلاكه من البشر ، وان هذا الحيوان الصغير ــ الذي يسمونه الان بالميكروب ــ لا يخرج عنها . وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها الا بارئها .

فهذا الطاغية اراد ان يهدم البيت ، أرسل الله عليه من الطير ما يوصل اليه مادة الجدري او الحصبة ، فاهلكته وأهلكت قومه قبل ان يدخل مكة .

هذا يصح الاعتماد عليه في تفسير السورة . وما عدا ذلك فهو مما لا يصح قبوله الا بتأويل ان صحت روايته] .

٢ ــ رسالة التوحيد :

وضّح الدكتور محمد البهي في كتاب (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) نظرة محمد عبده الى الصلة بين العقل والوحي على ضوء رسالة التوحيد ، فوصل الى انه يؤمن بأن الوحي يجب ان يتفق مع العقل . لانهما مصدرا هداية من عند الله . لا شك بأن هذا تضخيم لدور العقل .

يقول الدكتور البهي في فقرة تحت عنوان (في صلة العقل بالوحي) من كتابه (ص ، ١٣٧) : [وفي توضيحه صلة العقل بالوحي ، او صلة رجال العقل برجال النص في الجماعة الاسلامية ــ يرى الشيخ محمد عبده ما رآه ابن رشد في القرن السادس الهجري ، وما رآه ابن تيمية في القرن الثالث من قرون الهجرة، من ان الوحي يجب ان يتفق مع العقل يقول :

«فقد أمر الكتاب بالنظر وأستعمال العقل : فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، وما يمكن النفوذ اليه من دقائقه ، تحصيلا لليقين بما هدانا اليه . ونهانا عن التقليد : بما حكى من أحوال الامم في الاخذ بما عليه آباؤهم ... فالتقليد

مضلة يعذر فيها الحيوان ، ولا يجمل بحال الانسان» (١) .

ويقول ايضا :

«والذي علينا اعتقاده : ان الدين الاسلامي دين توحيد في العقائد ، لا دين تفريق في القواعد ! العقل من أشد اعوانه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك فنزعات شياطين ، او شهوات سلاطين» (٢) .

فالوحي بالرسالة الالهية أثر من آثار الله ، والعقل الانساني اثر ايضا من آثار الله في الوجود ، وآثار الله يجب ان ينسجم بعضها مع بعض ، ولا يعارض بعضها بعضا .

لانها آثار للكامل كمالا مطلقا : والعقل البشري يحيل ان هنالك تناقض بين آثار الكامل المطلق ، لان التناقض في الافعال نقص ، فلوتعارضت او تناقضت الآثار الصادرة من مصدر واحد ، دل تعارضها وتناقضها على عدم الكمال المطلق لهذا التصرف .

لان الوحي مصدر هداية ، والعقل الانساني مصدر هداية ايضا : وكلاهما يهدف الى تحديد الطريق المستقيم في الحياة للانسان ، والى تحديد الغاية الاخيرة في هذا الوجود . وأمران شانهما هذا الشأن ، لا بد ان يتفقا في التحديد الاجمالي — على الاقل — لطريق الانسان في حياته ، وغايته في وجوده .

فان بدا ان هنالك اختلافا بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل ، كان منشأ هذا الاختلاف : اما تحريف رسالة الوحي ، أو سوء استخدام العقل . والمحرف للرسالة السماوية ، وكذلك المسيء لاستخدام العقل الانساني ، هو : الانسان ، هنا وهناك وليس الملك الذي نزل بالوحي ، ولا الرسول المصطفى لتبليغ الرسالة .

طبيعة الوحي يجب ان توافق طبيعة العقل الانساني اذن ، لانهما مصدرا هداية صدرا لغاية واحدة ، من كامل واحد كمال مطلق .]



٣ — الفتاوى :

افتى محمد عبده بجواز التعاون مع الكفار وأهل البدع والاهواء جوابا على استفتاء جاءه من الهند . وقد اثارت هذه الفتوى ضجة كبيرة لذلك حشد محمد رشيد رضا ومن قبله استاذه فتاوي المذاهب الاخرى كي يدعم بها رايه .

ساق محمد عبده حوادث تاريخية متعددة لتبرير افتائه بالتعاون مع الكفار

---

١ — رسالة التوجيه : (ص : ١٥) .

٢ — رسالة التوجيه : (ص ، ١٤) .

تندرج جميعا من استعارة الرسول عليه الصلاة والسلام مائة درع من صفوان بن أميّة ، الى استخدام الخلفاء للكتاب والحجاب والوزراء الكفار ، تندرج تحت باب تعاون الدولة الاسلامية مع بعض الكفار خدمة لمصالحها ، وهذا يجيزه الشرع والعقل . اما ان يتعاون أفراد المسلمين مع دول كافرة تبغي تهديم كيان الاسلام فذلك ما لم يقم عليه الدليل في الشرع ، والا فليأت لنا بحادثة واحدة من تاريخ الرسول عليه الصلاة والسلام توضح تعاونه أو تعاون احد الصحابة مع دولة كافرة ، او مؤسسة كافرة .

ويمكن ان نحس بخطورة هذه الفتوى ، وعمق تأثيرها في المجتمع الاسلامي ، اذا وضعنا في الحسبان مكانة الدين والمفتي في نفوس الناس في نهاية القرن التاسع عشر . فقد حققت للانجليز ما لم تحققه جيوش كاملة من حيث فتح النفوس لدسائسهم ، وتبرير التعاون معهم .

وقد أفتى – كذلك – بجواز لبس (البرنيطة) ، وبإباحة استعمال الصور والتماثيل ، وبحلال استثمار الاموال في صندوق التوفير . ونحن لن نتعرض للاسس الفقهية ، التي قامت عليها هذه الفتاوى ، لان ذلك مدعاة للاخذ والرد، ولكننا نحب ان ننبه الى ان رابطا واحدا يجمعها هو الترخيص بتناول معطيات الحضارة الغربية .



والخلاصة : ان أبعاد مذهب التأويل الذي نهج عليه محمد عبده هي :

١ – تأويل معطيات العقيدة الاسلامية بما يتمشى مع العقل من جهة ومع منجزات الحضارة الغربية من جهة ثانية كتأويل الجن : بالميكروب ، طير الابابيل : بالبعوض او الذباب ، حجارة السجّيل : بجرثوم الجدري او الحصبة ، النفاثات في العقد : بالنمّامين ، خلق عيسى : بالاعتقاد النفسي الذي استولى على مريم الخ ....

٢ – تضخيم العقل ومساواته بالوحي من جهة ، ومحاولة تضييق حيّز الغيبيات في العقيدة الاسلامية كنفي حقيقة السحر مثلا من جهة ثانية .

٣ – تبرير تناول الحضارة الغربية دينيا مثل الافتاء بإباحة استثمار الاموال في صندوق التوفير .

مالك بن نبي

موجز حياته ، وصورة تفكيره الخلقية :

ولد مالك بن نبي في مدينة قسنطينة من القطر الجزائري عام ١٩٠٥ لابوين مسلمين . ثم نشأ في مدينة (تبسة) حيث استقر مقام عائلته فيها ، وحصل على الشهادة الثانوية في الجزائر ثم سافر الى باريس حيث دخل كلية الهندسة وتخرج منها مهندسا كهربائيا .

ألف عددا من الكتب باللغة الفرنسية بدءا من عام ١٩٤٧ . كان يجهل اللغة العربية . لكنه تعلمها حينما زار القاهرة عام ١٩٥٦ من اجل ترجمة وطبع كتابه (الفكرة الآفرواسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) . تجول في سوريا خلال فترة الوحدة (١٩٥٨ – ١٩٦١) والقى محاضرات عدة في مدنها .

سلسل مالك بن نبي كتبه تحت عنوان (مشكلات الحضارة) . وقد درس فيها مشاكل العالم الاسلامي ، ومحض مشكلة الاستعمار بشكل خاص . فوصل الى نتيجة مهمة هي : ان محصلة عوامل التخلف من جهل وفقر ومرض واوثان وانحطاط وانتكاس في مجتمع ما بعد الموحدين ادت الى الاستعمار . وبيّن ان الاستعمار ليس ظاهرة خارجية بقدر ما هو ظاهرة داخلية ، تدعمها اسباب اجتماعية ، وأطلق على مجموع هذه العوامل التي تنخر المجتمع من الداخل اسم (القابلية للاستعمار) .

فقد جاء في (ص ، ٩٩) من كتاب وجهة العالم الاسلامي : [وبهذا نفهم الاستعمار باعتباره (ضرورة تاريخية) فيجب ان تحدث هنا تفرقة اساسية بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر . ففي الحالة الاولى يوجد تركيب سابق للانسان والتراب والوقت . وهو يستتبع فردا غير قابل للاستعمار ، اما في الحالة الاولى فان جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابليته للاستعمار . وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الاجنبي استعمارا ، قدرا محتوما .]

وقد عقد مالك فصلا خاصا عن القابلية للاستعمار في كتاب (شروط النهضة) يقع في الصفحات (٢٠٦ ــ ٢١٢) ومما قاله في هذا الفصل (ص ٢٠٦) : [ونحن في هذا الفصل نريد ان نتعرض لعامل آخر ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل على نفسه تلك الصبغة ، والسير في تلك الحدود الضيقة التي رسمها الاستعمار وحدد معها حركاته وأفكاره وحياته .]

ثم قال (ص ٢٠٧) : [إن المستعمر يريد منا بطالة يحصل من ورائها يــدا عاملة بثمن بخس فيجد منا متقاعدين ، بينما الاعمال جدية تترقب منا الهمــة والنشاط . وهو يريد منا جهلة يستغلهم ، فيجدنا نقاوم ذلك الجهد البسيــط المبذول عندنا ضد الأمية وهو جهد (جمعية العلماء) .

وهو يريد منا انحطاطا في الاخلاق كي تشيع الرذيلة بيننا ، تلك الرذيلة التي تكوّن نفسية رجل (القلة) ، فيجدنا أسْرَع الى محاربة الفضيلة التي يحاول نشرها العلماء في بلادنا ، وهو يريد تشتيت مجتمعنا وتفريق أفراده شيعا وأحزابا ، حتى يحل بهم الفشل في الناحية الادبية ، كمــا هم فاشلون في الناحيــة الاجتماعية ، فيجدنا متفرقين بالسياسات الانتخابية ، التي نصرف في سبيلها ما لدينا من مال وحكمة ، وهو يريد منا ان نكون أفرادا تغمرهم الاوساخ ، ويظهر في تصرفاتهم الذوق القبيح ، حتى نكون قطيعا محتقرا يسلم نفسه للاوســاخ والمخازي فيجدنا ناشطين لتلبية دعوته .

وبذلك تكون العلة مزدوجة ، فكلما شعرنا بداء العامل الاستعماري الــذي يعترينا من الخارج ، فاننا نرى في الوقت نفسه معاملا باطنيا يستجيب للمعامل الخارجي ويحط من كرامتنا بأيدينا] .

كرر مالك هذه الفكرة ــ فكرة القابلية للاستعمار ــ في مختلف كتبه ، وقلما خلا كتاب منها، واكد عليها في صور مختلفة . ولما كان الواقــع المتخلف أرضاً لذهنية محمد عبده ، وصورة خلفية لتفكير دفعه الى مذهب الاصلاح . كذلــك قامت (القابلية للاستعمار) عند مالك بالدور نفسه ، فكانت نقطة انطلاق فــي ذهنه ، وصورة خلفية لتفكيره جمعته مع محمد عبده في مدرسة واحدة هــي (المدرسة الاصلاحية) .



مظاهر تفكيره الاصلاحي :

كانت (القابلية للاستعمار) ــ اذن ــ صورة خلفية لتفكير مالك دفعته الــى المدرسة الاصلاحية ، وقد جعلته ــ هذه القابلية ــ يعدو وراء اي اطار يخفف من حدتها ، او يزيلها ، فكانت المظاهر التالية :

١ ـ مؤتمر باندونج سبيل حضارة حديثة :

انعقد مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ ، فألف مالك كتابا تحت عنوان (الفكـــرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) ، ويتجلى فيه ايمانه بأن اللقـــاء الافرواسيوي هو طريق تصفية الاستعمار والقابلية للاستعمار ، وسبيل تبرعم حضارة آفرواسيوية حديثة تخلف الحضارة الغربية .

نظرا لخطورة موضوع الكتاب ، وخطورة أفكاره ، ولالقاء أضواء كاشفة على اكبر مساحة من تفكير مالك ، سنفصل في استعراض الكتاب وفي الرد عليـــه لنتبين أخطاءه الفادحة .

أ ـ يرى مالك في الجزء الثاني من الكتاب (بناء الفكرة الافرسيوية) الفصل الرابع (مشكلة الحضـارة) ، (ص ، ١٣٨) ان مؤتمر باندونج [جمع العناصر الموزعة الصالحة لان تنسجم في كل] . ثم يقول في الصفحة السابقة نفسها : [والعناصر المجتمعة في باندونج لا يمكن ان تنتج تاليفا اذا لم توجد الظروف المؤثرة ، اي العامل الذي يخلق ظاهرة التاريخ] . ويرد على عائق تعدد الاجناس واللغات لدى الشعوب الافرسيوية الذي قد يمنع انشاء حضارة متجانسة ، يرد قائـــلا (ص ، ١٣٩) : [ان اللغة والجنس ليست عناصر عديمة الاهمية في الواقـــع الانساني ، ولكنها بعيدة عن ان تمثل الشروط الحتمية لجعل هذا الواقع فـــي مستوى حضارة] ويستشهد بواقع وكلمة (الغرب) فيقول (ص ، ١٣٩) : [انها لا تعني وحدة عنصرية او لغوية وانما تعني مركبا ثقافيا معينا] . ثم يعرّف الفكرة الافرسيوية فيقول (ص ، ١٤٠) : [والفكرة الآفرسيوية هي المركب النفسي والزمني الذي ينتج عن هذا التحول من اطار لفظة سياسية بسيطة الى فكرة اساسية قادرة على تحريك الواقع التاريخي حين تشكل الانسان والاطار المحيط به] .

ثم يواجه الفكرة الآسيوية من الداخل والخارج فيقرر (ص ، ١٤٠) : [وبهذا يمكننا ان نواجه المشكلة في شكلها المزدوج : نواجهها حين ننظر الى الفكـــرة الافرسيوية بالنسبة لعناصرها الداخلية ، فهي ضرورة لكي تتاح للرجل الافرسيوي فرص غنية للنمو ، وهي ايضا ممكنة بقدر ما يكون هذا الرجل قادرا على خلق ثقافته كيما يحل مشاكله العضوية .

ويمكننا ان نواجهها من الخارج بالنسبة لحقائق الوضع العالمي ، فبالنسبة للاهداف الانسانية في مجموعها تعتبر الفكرة الافرسيوية ضرورة القرن ، لكـي يتيح للسلام بعض الفرص ، حين تلقي في الميزان بمواردها الروحية . وان فكرة «عدم العنف» لضرورية لحل مأساة القرن العشرين ، وهذه الضرورة المنطقيـــة تخلق امكانا طبيعيا حين توجه نشاط الشعوب في طريق السلم ، وحين تؤثر في توجيه الامم المتحدة] .

ويطبق الديالكتيك على الظاهرة الافرسيوية فيقول : [ولكن الواقع هو اننا من ناحية في طور من أطوار الانقسام المحزن ، ومن اخــــرى في طور من أطوار

التأليف والتركيب الذي يجري على نطاق واسع ، والقوى التي تعمل في هذين الاتجاهين واحدة احيانا . فتفكيك العالم الى عناصره الراهنة يهدف الى تجميعه بعناصر جديدة صالحة لتحريره من مرحلة التجزئة والتميز الى مرحلة التجمع والعالمية .

وهاتان الظاهرتان مرتبطتان في نسق واحد ، منطقيا وحيويا] .

ويؤمن مالك بأن الفكرة الافرسيوية تحمل الدفعة الاخلاقية التي يفتقر اليها محور واشنطن ـ موسكو ، وتوازن بها ـ في الوقت نفسه ـ قوته الصناعية فيقول (ص ، ١٤٥) : [وعلى محور واشنطن ـ موسكو تهيء القوة الصناعية جميع الظروف المادية لوحدة العالم ، ولكنها في نفس الوقت تخلق عوامل لتحليله وتجزئته ، وتضغط على الضمير الانساني في كل لحظة بخطر رئيسي يهدد الاشياء والتاريخ بالفناء . وسيظل هذا الخطر ماثلا طالما لم نضع حدا اخلاقيا لسياسة الجبروت ، وطالما كان بحث نزع السلاح في ظل علاقات القوة . لقد جعلت القوة الصناعية العالم ضيقا (صغيرا) فالواجب يفرض الان ان يصبح قابلا للمساكنة والمعايشة ، والفكرة الافرسيوية تعطينا دفعة واحدة هذا الامكان من الوجهة الاخلاقية ، وبقي ان تعطينا اياه من الوجهة الاجتماعية ، وينحصر الامر في تعجيل عملية الشعوب الافرسيوية وتوحيدها كي تقوم بدورها في العالم] .

ويغالي في أحلامه فيتخيل ان الفكرة الافرسيوية قد منحت العالم الخلاص من الحرب الباردة فيقول (ص ، ١٤٦) : [ولعل التاريخ يقول للاجيال فيما بعد: ان الفكرة الافرسيوية قد وهبت للعالم الخلاص ، قبل ان يطلق عليها اسمها فهي بانشائها المنطقة الحرام بين الكتلتين في صورة سياسية حيادية ، كونت في الحقيقة فراغا لم تعد الحرب الباردة تجد فيه قوتا يحولها الى حرب ساخنة] .

وينفي صفة العنف عن الفكرة الافرسيوية نتيجة الثنائية المستمدة من روحية الاسلام وتقاليد الهندوسية فيقول (ص ، ١٤٨) : [فيما يتعلق بالمراكز الروحية، فان صفتها الثنائية المستمدة من روحية الاسلام وتقاليد الهندوسية تنفي عنها ذلك الشيء الذي يسمى (سيف العقيدة) اللازم عندما يقتضي الامر شن (حرب صليبية) او (حرب مقدسة) والفكرة الافرسيوية بهذه الصفة لا تحمل مطلقا اي خطر لحرب دينية] .

ثم يقرر النتيجة الحاسمة في نهاية الفصل فيقول (ص ، ١٤٩) : [وهكذا جمعت باندونج جميع العناصر النفسية والزمنية لحضارة يشمل امتدادها ما بين خطي الطول في طنجة وفي جاكرتا : والمساحات الواقعة جنوبي خط عرض الجزائر] .

ليس من شك ان التقاء الدول الافرسيوية في باندونج عام ١٩٥٥ لتصفية الاستعمار حدث ضخم ، منعطف في الحياة السياسية للقرن العشرين : عمل في تحرير بعض الشعوب الافرسيوية ، عدل جزءا من سياسة محور واشنطن ـ موسكو تجاه العالم الافرسيوي ، خفف من حدة التوتر العالمي .

كل هذا لا شك فيه ، لكن المشكوك فيه ان يكون مؤتمر باندونج نقطة تحول حضاري ، أن تكون الدول الافرسيوية الممثلة في المؤتمر ــ بوضعها الذي كانت عليه آنذاك ــ بداية حضارة متميزة ، ترفد الانسانية بتطلعات وقيم ومثــل جديدة . ذلك عمل لا يقوى مؤتمر باندونج على حمله ، تفاؤل لا جذور له في واقع الدول الافرسيوية حين لقائها ، تلفيق يخدر الشعوب الافرسيوية ويجعلها تثاقل بعده الى الارض ، تغبيب للطريق الحضاري الحق .

تملك الحضارة الغربية بشقيها ــ الراسمالي والشيوعي ــ نظرة محدودة عن الكون والحياة والانسان ، وقد بنت على اساسها مجتمعا محدد الابعاد ، ذا علاقات معينة . ان كل حضارة جديدة يجب ان تقدم ــ ابتداء ــ نظرة جديدة عن الكون والحياة والانسان ، ثم تشيد على هديها مجتمعا ذا علاقات داخليــة وخارجية متميزة عن علاقات النموذج الغربي بشقيه . والا كانت امتدادا للحضارة الغربية ، واستمرارا لاصولها .

لندرس الان النظرة التي كان يحملها ثلاثة من كبار رجال مؤتمر باندونج عن الكون والحياة والانسان عشية انعقــاده عام ١٩٥٥ وهم شو ان لاي ، نهرو ، جمال عبد الناصر . ولندرس نظرتهم الحضارية ثانية بعد عشر سنوات عــام ١٩٦٥ . كل هذه السنوات العشرة جلبت جديدا الى تطلعاتهــم الحضارية . ولنضف اليهم كوامي نكروما رئيس جمهورية غانا الذي أصبح احد أقطاب العالم الثالث قبل ازاحته عن الحكم عام ١٩٦٦ ، وملك أعمق النظــرات الحضارية ، وأبعدها تجانسا .

اختار شو ان لاي النظرة الغربية عن الكون والحياة والانسان عشية انعقاد مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ ، واختار ــ بالتالي ــ النظام الشيوعي نموذجا له .

اما نهرو فقد اختار نظرة تلفيقية من الشيوعية والرأسمالية .

اما عبد الناصر فقد كان حينذاك خلوا من اية نظرة متكاملة تنير له طريــق العمل اللهم الا من المبادىء الستة التي أعلنها غداة انقلابه على فاروق .

لم يتغير عام ١٩٦٥ ، اي بعد عشر سنوات منهاج الصين والهند ، فبقيت الاولى في خطها الشيوعي ، واستمرت الاخرى في طريقها التلفيقي .

تكاملت نظرة عبد الناصر عام ١٩٦٢ عند صدور الميثاق الوطني ، واتضــح خلطه بين الرأسمالية والشيوعية ، وتبين اقترابه من نظرة الهند التلفيقية .

اما نكروما فقد شرح فلسفته المسماة (الوجدانية) في كتاب (الوجدانية) . تعتمد فلسفته المادية الديالكتيكية في أسسها الفكرية مع الاقرار بوجود المــادة الاولى وليس الاوحد كما تقول الماركسية . وتعتمد الوجدانية حريــة الفرد ، وتحاول ان تهضم في منهجها العملي العناصر الاسلامية ، والغربيــة المسيحية ، والافريقية الوثنية . تختار فلسفة نكروما ــ اذن ــ النظرة التلفيقية للشيوعية والرأسمالية ، مع الاقتراب الى النظرة الشيوعية .

ستذبل غرسة الروحية التي يتغنى بها مالك كميزة للحضارة الافرسيوية ،

ثم تموت كما ماتت في الغرب ، لانه لا رعاية لها في برامج زعماء الثالث . فهي ككل غرسة تتطلب يقظة ، وتحتاج ربا .

نلحظ ــ اذن ــ من دراستنا الموجزة لنظرة كبار رجال العالم الثالث في زمنين متباعدين ، انهم لا يملكون نظرة جديدة عن الكون والحياة والانسان تؤهلهم لان يشقوا مجرى حضاريا جديدا في التاريخ، وانما كانت النظرة الغربية بشقيها، او بالتلفيق بينهما رائدهم ، على تنوع واختلاف في درجة الاقتباس او التلفيق تبعا للمرحلة الحضارية التي يمر بها الشعب .

يبحث مالك امر الثقافة الافرسيوية في فصل (نظرات عامة في الثقافة الافرسيوية) ، لان بزوغ حضارة جديدة يقتضي بزوغ الثقافة المواقت له . يبحث ويقرر استلهام التراث الافرسيوي فيقول (ص ، ١٦٢) : [وعليه فان الثقافة الافرسيوية لا يمكن ان تجد الهاما في مجرد نزعة المعاداة للاستعمار ، تختفي باختفاء سببها وهو : الاستعمار ، فيجب ان تبحث عن روحها الاخلاقي في مجموع من القيم الروحية والتاريخيه التي تقرها الشعوب الافرسيوية كنوع من التراث يشبه التراث الذي قدمته الانسانية الاغريقية اللاتينية الى الغرب ؛ فوجد فيه دليل الطريق وزادها ، والمصدر الذي غذى منه عبقريته من فيدياس الى ميشيل آنج والتي وجد فيها مقياس تنظيمه العقلي من أرسطو الى ديكارت].

ويرد على شبهة أزدواجية التراث الافرسيوي المتمثلة في الاسلام والهندوسية، وعلى استحالة التوحيد بينهما فيقول (ص ، ١٥٨) : [ان الاديان لا يمكن ان تتنازل لكي تستغل كوسائل لمثل هذه الغايات ، ولو اننا اردنا ان نأخذ درسا من الماضي في هذا الميدان فان تاريخ الغرب يعطينا اياه ، فان الحضارة الغربية قامت في بدايتها على هيكل أخلاق مسيحي أتاح لها التماسك والوثبة الضرورية لازدهارها ، ولكن تطورها قد غير هذا الاساس العقيدي شيئا فشيئا الى هيكل مختلط يتجلى فيه التفكير الكاثوليكي والبروتستانتي وما يسمى بالتفكير الحر والتفكير اليهودي بصورة متوافقة تماما] .

ويحدد بعض عناصر الثقافة الافرسيوية فيذكر الاخلاقي منها حيث يقول (ص ، ١٦٢) : [والتراث الافرسيوي يمكن ان يجد عناصره اولا في المركبات النفسية التي لعبت دورا في الصراع من اجل التحرر ، لانها طبعا مشتركة بين جميع الشعوب التي خاضت هذا الصراع ثم انه سيجدها في عوامل الاتجاه الذي يخط للفكرة الافرسيوية وجهتها الخاصة في العالم والذي يعبر عن أحكام مصير مشترك بين الشعوب السائرة تحت لواء خطر الحرب . اذا كان الهام الثقافة الكلاسيكية في عصر النهضة الاوروبية بخاصة قد اتجه نحو الذوق الجمالي اكثر من اي شيء آخر ، فان الثقافة الافرسيوية ملزمة بسبب المأساة الخاصة بالقرن العشرين الى ان تتجه اولا نحو المنهج الاخلاقي لتحديد مثلها الاعلى وهدفها المنشود] .

ويحدد العنصر الثاني بعدم العنف فيقول (ص ، ١٦٣) : [وستجد الفكرة الافرسيوية ــ بمقتضى ازدواجها الروحي ــ المبدأ الثاني في فكرة عدم العنف ،

ذلك المبدأ الذي نعرف دوره المنقذ في تحرير الهند ، والذي ما زال يلهم حتى اليوم الحوار الدولي لقانون لا يقبل الانفكاك — منذ ذلك الحين — عن المحاولات الانسانية في الميدان السياسي] .

ثم يمتدح غنى العالم الافرسيوي بالنماذج الخلقية فيقول (ص ، ١٦٤) : [ان المستودعات في آسيا وافريقيا غنية بالوجود الجليلة ، وبالاسماء والمثل ، لكي تقدم لنا عناصر أخلاقية تلزمنا في بنائنا لتراث افرسيوي وسيكون غاندي ولا شك في احد الابهاء الفخمة التي تحتوي صور الرجال العظماء] .

يريد مالك — اذن — أن يشكل ثقافة افرسيوية تستلهم التراث الاسلامي الهندي القديم ، ويقدم الحضارة الغربية رائدا وشاهدا على هذه الامكانية .

يناقض تشكيل ثقافة افرسيوية موحدة مستندة الى التراث الاسلامي — الهندوسي تاريخ تكوين الثقافات ، اضافة الى استحالة التوحيد في هذا المثال ، ويمكن ان نوضح ذلك بالنقاط التالية :

١ — لم تقم الحضارة الغربية على هيكل اخلاق مسيحي — كما قال مالك — بل قامت على انقاضه . ولم تنبثق من هيكل مختلط من الكاثوليكية والبروتستانية واليهودية ، وانما انبثقت من مصارعتها ومنازعتها ، وما مأساة الصراع بين العلم والدين بغائبة عن اذهاننا . او قل : لم تتشكل الحضارة الغربية من ائتلاف المذاهب المسيحية ، وانما تشكلت من مناقضة مفاهيمها ، ومعاداة قيمها الروحية . وخير دليل على ذلك ضيق الحيز الذي تركته الحضارة الغربية لها .

٢ — علام تبنى الثقافة الموحدة ؟ ألا تبنى على اساس سابق هو الفكرة الموحدة عن الكون والحياة والانسان ؟ وحتى يزداد الامر وضوحا نسأل : ما هي اللحظة الزمنية التي عاد فيها الغربي الى الانسانيات الاغريقية — اللاتينية يستلهم مثلها وجمالياتها ؟

ان اللحظة الزمنية التي عاد الغربي الى تلك الانسانيات هي اللحظة التي كفر فيها بروحية المسيح وآمن بالمادة ، هي اللحظة التي نبذ فيها الاخلاق وآمن بالصراع كجسر للعلاقات بين البشر ، هي اللحظة التي مجّد فيها القوة كمثل الحياة الاعلى ، هي اللحظة التي انكبّ فيها على اللذة يستحلبها الاثداء .

عاد الغربي — اذن — الى الانسانيات الاغريقية — اللاتينية في اللحظة التي توحدت فيها نظرته مع الانسان الاغريقي الروماني الى الكون والحياة والانسان .

والآن : كيف يمكن للمسلم ان يعود الى التراث الهندوسي ؟

المسلم يعتقد بوجود رب واحد يؤمن بالروح والجسد كوجهي حقيقة واحدة، يعتبر الناس سواسية كأسنان المشط ، يرد الاعتداء بمثله . والتراث الهندوسي: يؤمن بأرباب متعددة ، يفضل الروح على الجسد ، يقسم الناس الى طبقات ، يدعو الى الاستسلام .

كيف يمكن للمسلم — اذن — أن يستلهم التراث الهندوسي مع وجود هذه الفروق الاساسية في النظرة الى بعض مجالات الكون والحياة والانسان ؟؟!!

يبحث مالك مشكلة الاقتصاد الافرسيوي في فصل تحت عنوان (مبادىء اقتصاد افرسيوي فعال) . فيعيد فشل (شاخت) فيتنظيم الاقتصاد الاندونيسي مع نجاحه العظيم في تنظيم الاقتصاد الالماني الى اغفاله المعادلة الانسانية للشعب الاندونيسي ، ويقرر مالك (ص ، ١٧٥) : [ولو اردنا ان نستخلص من هذا الكلام نتيجة لبناء اقتصاد افرسيوي ، فمن اللازم ان نفكر في الشروط الفنية التي يتطلبها التوفيق بين معادلة انسانية خاصة بالبلدان المتخلفة وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين] .

ويحدد المعادلة الانسانية للانسان الافرسيوي فيبين انها تحتوي على عدم احساس بالزمن فيقول (ص ، ١٧١) : [وهناك عنصر آخر يتمتع بنفس الطابع النفسي ، ويجب ان نحسب له حسابه في هذا التنافي ، ذلك العنصر هو فكرة الزمن التي تعد اساسية جدا في تنظيم العمل فيالعالم الحديث تبعا لنظرية (تايلور) حيث سيطرت هذه النظرية على سائر مفاهيم المقدرة الانتاجية ، فساعة (الكرونومتر) التي تستخدم في حساب الثواني تستخدم في نفس الوقت في تسعير الانتاج وليس قولهم (الوقت عملة) من قبيل اللعب بالكلمات بل هو تعبير دقيق عن الواقع المادي في نظر الانكليز . فجميع الوان النشاط في المجتمع الصناعي الحديث تنمو في حدود الزمن المادي وتتقوم بساعات عمل ، اما في البلدان المتخلفة فانهم لميجربوا هذه العملة الخاصة اذ تنمو الوان النشاط والعمل بصورة تقليدية في حدود الزمن الميتافيزيقي اي في نطاق الابدية ؛ لانه لا يهدف الى تشييد صرح «القوة» ولا يطبق مبادئها المتنافية مع الاوضاع النفسية ، كما نرى ذلك في تاريخ الصين ، حيث ظلت الثقافة الصينية الكلاسيكية مثلا تبدي احتقارها زمنا طويلا لقواد الحرب ، اولئك (الادوات) التقليدية «للقوة» .

واذن فلقد كان التنافي بين هذه المباني الموروثة ، وبين الوان العمل لنظم الوقت في المجتمع الحديث ، كان هذا التنافي امرا محتوما] .

وتحتوي المعادلة الانسانية عاملا ثالثا هو الخوف من عدم وعي اقتصادي فيقول مالك (ص ، ١٧٧) : [فهناك ظاهرة اثارت دهشة وهي ان الدخل قد هبط في بعض البلاد التي تحررت من نير الاستعمار بحوالي ١٦ بالمئة على اثر تحررها ومن الممكن بلا شك ان نفسر هذا الهبوط بارجاعه جزئيا الى الاوضاع والتكوينات الاقتصادية العالمية ، وبناء على العوامل السياسية التي تؤثر في مرحلة انتقال مضطربة ، فان للعوامل ذات الطابع الاستراتيجي تأثيرا على السوق العالمية ؛ وبالتالي على الاسواق المحلية وهو تأثير لا يمكن اغفاله هنا ، ولكن في هذا الهبوط جزءا متصلا بالعوامل النفسية ؛ اي بعناصر المعادلة الانسانية الخاصة بتلك البلاد ؛ حيث تتجلى فيها النزعات المحلية وتأثيرها المعطل الذي لا يظهر طالما وجدت قواها الانتاجية تحت سيطرة النظام الاستعماري عوامل منشطة اخرى . ولاسيما العمل الاجباري الذي ذاقته اندونيسيا ؛ والذي لا زال يطبق

في بعض مناطق افريقيا الغربية الفرنسية على الرغم من صدور «دستور العمل» الجديد .

وتبرز الاهمية الاقتصادية لهذا التعطيل بصورة جلية اذا ما وضعناها بجانب رقم «٢ بالمئة» هو الذي يمثل النسبة التقريبية المستثمرة من الدخل في تلك البلاد . فمن اللازم اذن ان نتناول المشكلة الاقتصادية في هذه البلاد من اساسها . اي ابتداء من عناصرها النفسية .

وفي هذا المستوى يكون جلها منحصرا في تكوين «وعي اقتصادي» بكل ما يستتبعه في التكوين التخصصي للفرد ، وفي عاداته ، وفي نسق نشاطه ، وفي مواقفه امام المشاكل الاجتماعية] .

وتحتوي المعادلةالانسانية عاملا ثالثا هو الخوفمن الجوع فيقول (ص، ١٧٦): [فلقد نمّى الاستعمار في نفسيته خوف الجوع . الذي يظهر في جميع طبقات المجتمع المستعمر ، خلق منه الرجل الجائع دائما . وخلق الرجل الذي يخاف دائما من الجوع ، وهاتان الصورتان من صور الخوف . فقد حطما عند الكائن المستعمر كل امكانية للتكيف مع التكوينـــات والاوضاع الاقتصادية في القرن العشريـــن .

ففي افريقيا الشمالية مثلا تخشى الطبقة البورجوازية الجوع . ويتجلـى خوفها في صورة (بطنة) ، تدل عليها حالة تلك الاسرة الجزائرية التي تستهلك لاستعمالها الخاص مائة كيلو من الزبد في الشهر عام (١٩٣١) . ويتجلى خوف الجوع في الطبقة الكادحة في صورة (مسغبة) ولاسيما عند هؤلاء الآلاف مـن العمال في افريقيا الشمالية الذين يذهبون للعمل في فرنسا ، ويموتون نتيجة نقص التغذية ، الذي لا يتلاءم مع وسائلهم الجديدة ، او مع المناخ والعمل فـي المصانع] .

تضعنا عناصر المعادلة الانسانية للانسان الافرسيوي ثانية وجها لوجه امـام قضية الفكرة عن الكون والحياة والانسان ، وتبين أهميتها ، وتوضح انها يجب ان تكون نقطة الانطلاق في عمل حضاري .

فيقتضي التوفيق بين المعادلة الانسانية للمسلم بمـا تحويه من انعـــدام الاحساس بالزمن ، وانعدام الوعي الاقتصادي ، والخوف من الجوع ، يقتضي التوفيق منا فقط العودة الى عقيدة المسلم ، فنمسح الغبار الذي عطل آلاتها . ونزيل الاوشاب التي لصقت بها فأذهبت بريقها . يقتضي منا التوفيق العودة الى منابع العقيدة الاسلامية الصافية ، وتجلية رصيدها الضخم ، لانها تملك المعطيات التي ارادها مالك نظريا وتاريخيا .

فعقيدة المسلم الصافية تنمي الاحساس بالزمن اذ تقول : [لا نزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع : عن عمره فيما أفناه ، وعن جسده فيما ابلاه، وعن ماله من اين اكتسبـه وأين وضعه ، وعن علمه ما عمل فيه] .

وتفيد الصلاة المسلم فيما تفيده حين أدائها على صورتها الحقيقية تقويـــة

الزمن الحقيقي في شعوره . وتغيب الزمن الميتافيزيقي عن ذهنه ، فأداء صلاة الصبح قبل طلوع الشمس ، وصلاة الظهر عند زوالها ، وصلاة المغرب عند غيابها ان هو الا تنمية لذلك الاحساس .

عقيدة المسلم الصافية تحترم العمل ، وتحض عليه ، بل تقدسه . وتضعه في مصاف العبادة . العقيدة تقول :

[هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور] .

[من امسى كالاً من عمل يده امسى مغفورا له] .

[ان قامت الساعة وبيد احدكم فسيلة ، فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها . فليغرسها فله بذلك أجر] .

[أثنى بعض الصحابة على اخ لهم يقضي وقته بالعبادة من صوم وصلاة وتفرغ لذلك ، سألهم النبي فمن يعوله ؟ قالوا : كلنا يا رسول الله . قال صلى الله عليه وسلم : كلكم خير منه وفي رواية أعبد منه] .

[صافح الرسول عليه الصلاة والسلام يدا فوجدها خشنة الملمس من العمل فرفعها وقال : هذه يد يحبها الله ورسوله] .

عقيدة المسلم الصافية تقتل الخوف من الجوع فتقول :

[ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين] .

[وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين] .

[وكأين من دابة لا تحمل رزقها . الله يرزقها واياكم وهو السميع العليم].

يقتضينا التوفيق بين المعادلة الانسانية للانسان المسلم وبين المعادلة الاقتصادية للقرن العشرين الرجوع الى عقيدة المسلم لانها تملك كل معطيات المعادلة الاقتصادية ، اوقل يقتضي التوفيق الرجوع الى شيء في ذات المسلم ، في كيانه ، في داخله .

أما التوفيق عند الانسان الافرسيوي الهندي فيقتضينا حلا من خارجه ، لان فكرته عن الكون والحياة والانسان تغذي معادلته الانسانية المنافية للمعادلة الاقتصادية في القرن العشرين . فهذه الفكرة تنادي : بحتمية الفروق الطبقية ، وبالسلوك الزاهد ، باحتقار الجسد وتعذيبه مقابل خلاص الروح .

يقتضينا التوفيق – اذن – تغيير فكرة الهندي عن الكون والحياة والانسان. واما ان يتجه هذا التغيير الى النموذج الغربي فيعطي ثمارا غريبة كما حدث في الصين واليابان ، واما ان يتجه الى النموذج الاسلامي الذي تحقق في القرون السابقة ولما يتحقق بعد في عالم القرن العشرين فيعطي ثمارا جديدة .

ولمس مالك تهديد ازمة الاخلاق لوجود الغرب ، وتحطيم انعدام الروح لبنائه، فرسم الرسالة العالمية للفكرة الافرسيوية في اتمام هذا البناء المشوه فقال (ص ، ٢٠٧) : [فالرسالة العالمية للفكرة الافرسيوية تبدأ اذن في ظل هذا

التحول الذي يحمل اشعاع روحها الاخلاقي الى محور القوة] .

وبين انبثاق تركيب حضاري معين الى الوجود من خلال نقل بعض القيم من محور طنجة ــ جاكرتا الى محور القوة فقال (ص ، ١٤٩) : [ان دخول الشعوب الافرسيوية على المسرح قد أعاد الازدواج الجغرافي السياسي بطريقة معينة ، ولكن اتت هذه الشعوب بمبدأ تركيب للعالم وبامكانيات تعايش جديد يحمل بوضوح طابع عبقريتها . أعني الشروط الاخلاقية لحضارة لا تكون تعبيرا عن القوة او الصناعة] .

وقال في موضع آخر (ص ، ٢٠١) : [«فالقوة» المسيطرة . «والروح» المحررة المطلقة هما هنا في صراع . والتركيب الحيوي النهائي انما يكون نتيجة مساهمتها في هذا الصراع . بحيث يؤدي هذا الصراع الى عهد جديد من عهود السيطرة ، بطلاه هما الرجل المستعمر والمستعمر ، واما الى عهد من عهود التحرير ونهوض الرجل الحر .

أيا ما كان الامر فاننا امام عملية «تحلل وتجمع» على كلا المحورين في وقت واحد مع احتفاظها بخصائصها في كليهما . ان التاريخ الذي فقد توازنه في الحقبة الراهنة لفعل الحربين العالميتين جاد في ان يجد مركز ثقله الجديد . ولكننا نجد على محور واشنطن ــ موسكو ، حيث ان القوة كانت قد حددت مركز ثقله التقليدي في القرن التاسع عشر ، نجد الان عوامله الجوهرية المحركة التي تفسر لنا تقلبات الحالة الراهنة في العالم ؛ مع ان هذه العوامل لا تكفي وحدها في تفسير هذه التقلبات ، فالواقع انه يجب ان نأخذ في اعتبارنا بعض العوامل الاخرى التي تؤثر منذ عشر سنوات على اتجاه العالم في صورة دوافع اخلاقية ، ترد اليه من المحور الآخر ؛ وهي تترجم عموما على رد الفعل لديه ازاء عامل «القوة» وهذا التعارض بين «اثر» القوة و«أثرها المضاد» هو الذي عقد تطور الحقبة ، وعقد الحالة الراهنة بدرجة كبيرة] .

واعتقد مالك ان فكرة باندونج نقلت قيما أخلاقية جديدة الى محور القوة في المجال السياسي فيقول (ص ، ٢١٣) : [وهكذا نرى التيار الحيادي ــ وهو اساس فكرة مؤتمر باندونج ــ وقد خلق الى حد ما الظروف السياسية والاخلاقية لجو دولي جديد ، وهكذا تسجل طابع الروح الاخلاقي الافرسيوي شيئا فشيئا وبخاصة منذ مؤتمر باندونج في الظروف الدولية الجديدة ، وان التعايش ليدين له في الواقع بأكثر من كونه مجرد دافع روحي ؛ وتوجيه أخلاقي غامض يشتمل على تنازل صوري عن اللجوء الى القوة بل انه يدين له بعناصر اكثر تحديدا] .

ونقلت ــ ايضا ــ في المجال الاقتصادي فيقول (ص ، ٢٢٠) : [بل ان السياسة التي تعتبر مسؤولة عن تحقيق هذا الوضع ، ترى نفسها مضطرة الى ان تأخذ في حسابها بعض الظروف النفسية الى جانب اعتبارها للمصالح المادية . والظروف النفسية تؤثر في الواقع الاقتصادي وتوجهه في النطاق الاخلاقي ، لا

في الميدان الصناعي . وهذا التدخل للمبدأ الاخلاقي في الميدان الاقتصادي قد بدأ فعلا في الظهور ، حتى في بعض نظريات الاقتصاد السياسي . فاذا وضعت مدارس الاقتصاد مشكلة التوازن الاقتصادي في المستوى العالمي – وهو المستوى الطبيعي للمشكلة في مجتمع القرن العشرين – فانها تهتم شيئا فشيئا بدراسة حاجات المعسرين في العالم ، وبهذا تدخل المبدأ الاخلاقي تحت ستار الارقام والاحصاءات ويظهر هذا الاتجاه تماما في المدرسة الفرنسية ، في معهد علم الاقتصاد التطبيقي ، وأيا ما كان الامر ، فان الحقيقة الافرسيوية تتدخل في مشكلة التعايش – كما نرى – روحيا ، واقتصاديا ، واستراتيجيا] .

أيعود التعايش العالمي الجديد على محور القوة لعامل خارجي كمؤتمر باندونج؟ أم يعود لظروف علمية من داخل المحور ؟. لا نريد ان نحلل اسباب التعايش العالمي الجديد على محور القوة، وانما نترك الزمن يجيب عليه بشكل حاسم وأكيد.

والآن نطرح سؤالا متمما لظاهرة انعدام الروح والاخلاق في الحضارة الغربية. هو : لماذا انفقدت الاخلاق من سياسة الغرب ؟ ولماذا انعدمت الروح في بنائه الحضاري ؟

ليس من شك ان ازمة الروح في مختلف أبعاد الحضارة الغربية انعكاس لأزمتها عند الفرد ، ومحصلة لانعدامها في الذات . فيجب ان تنطلق المعالجة الحقيقية لأزمة الروح والاخلاق في الحضارة من ذات الانسان ، من داخله ، من جذوره .

لذا نؤكد بانه لا يتم ترميم حضارة بالصاق الروح في جسمها من خلال مواضعات سياسية معينة ، واذا سلمنا بنجاح هذا الترميم فأمده محدود ، ويستمر الدور – خلال فترة الالصاق وبعدها – في نخر الجسم حتى يأتي عليه .

ان بناء حضارة متوازنة تخلف شوهاء ، يتطلب بويضة ، ورحما دافئا ، لتنمو بذرة الروح في ثناياه ، وتشتد ، ويستوي عودها مع بقية البذور . ثم مخاضا عنيفا يهز الوليد لينفي عنه سمومه . وأخيرا تأتي الولادة الرائعة .

هـ – يطلب مالك من امريكا انقاذ العالم من مرض الاستعمار فيقول (ص، ٣٠): [لقد فوتت امريكا عام ١٩٤٥ اللحظة التاريخية التي كانت تستطيع فيها ان تساعد العالم على اجتياز عقباته الاخلاقية والمادية كيما يدخل مرحلة جديدة .] ويطلب من هيئة الامم المتحدة تصفية الاستعمار فيقول (ص ، ٣٥) : [وعليه فقد كان يجب ان يكون موضوع تصفية الاستعمار الموضوع رقم (١) عام ١٩٤٥ في اي برنامج للسلام وأن تستأثر بالنص الجوهري الصريح في ميثاق الامم المتحدة] . ويرسم لها الخطوات التي كان يجب ان تقوم بها فيقول (ص ، ٤٠) : [وربما استطاعت هيئة الامم المتحدة ان تلغي هذا الجهاز القديم وأن تقنع هؤلاء وهؤلاء بأنهم يستطيعون ان يستغنوا عنه دون تحمل اي خسارة اقتصادية او اخلاقية ، وهي تستطيع ان تفعل هذا حين تقره بين المستعمِر والمستعمَر روابط جديدة،

ونظاما للعلاقات قائما على اساس خطة للانفصال والاتصال الضروري ، تتفق مع مطامح البعض ومع المصالح الاقتصادية والثقافية للجميع ، ولا شك في انها بهذا توفر على العالم ما سيطرأ من أحداث دامية ذاق ويلاتها منذ عشر سنوات] .

لست أدري كيف يأمل مالك من امريكا ان تنقذ العالم عام ١٩٤٥ ؟؟!! لو كانت امريكا صورة مختلفة عن اوروبا في بنيانها الحضاري ، لكان لذلك الامل محل ، اما وأن أمريكا صورة لاوروبا في كل شيء : في تفكيرها الاعرج، ونظرته العشواء ، ووهمها الميكانيكي ، وصلفها المادي ، وغرورها المهلك ، مع فارق بسيط هو ان امريكا تحمل في أحشائها حيوية العذراء ، في حين ان اوروبا شارفت عقم العجوز الشمطاء .

لست أدري كيف يأمل مالك من هيئة الامم المتحدة ان تلغي الجهاز الاستعماري القديم ؟؟!!! كيف يأمل وبين يدينا تجربة مماثلة هي عصبة الامم المتحدة ؟ أليست هيئة الامم المتحدة كسابقتها عصبة الامم مؤسسة من مؤسسات الحضارة الغربية. انبثقت للدفاع عن وجودها ؟ ألم يدن التاريخ هذه الهيئة كما أدان سابقتها ؟ ألم يثبت انهما لم تتجاوزا قط وحول الحضارة الغربية ؟ اي شعب نال حريته واستقلاله من خلال اجهزة الامم المتحدة قبل ان يدفع مهر الاستقلال ، قاني الدماء ، وغالي الضحايا على ارضه وذرى جباله ؟ لم نبعد في التجريد ؟ والامثلة المتعددة أمامنا ومنها ثورة الجزائر . هل الغت هيئة الامم المتحدة جهاز فرنسا الاستعماري فيها ؟ أم ان الشعب الجزائري ألغاه على ارضه قبل ان تتكرم الامم المتحدة وتسمح لمندوب الشعب الجزائري بأن يطأ عتباتها المقدسة ؟؟!!

و ــ خلود الحضارة الغربية من أعجب ما يؤمن به مالك ، فهو يرى ان قانون الدورات التاريخية لا ينطبق عليها بسبب عالميتها . يقول مالك موضحا رأيه (ص ، ٣٠٩) : [ولكن الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية ، قد أحدث تحولا في طبيعتها التاريخية فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون «الدورات» كما كانت في عصر ابن خلدون ، وأيضا في عصر اسبنجلر عندما كان يكتب عن «أفول الغرب» .

ولو راجعنا في ضوء التطورات الاخيرة ــ رأي فاليري في العصر الذي كان فيه يتأمل النتائج المتوقعة للحرب العالمية الاولى ، حين عبّر عنها في تلك الصورة «الان أدركنا نحن الحضارات اننا فانيات» لو راجعنا رأي فاليري اليوم لوجدناه قد أخطأ اذ في ذلك الوقت لم تعد الحضارة لتكون فانية ، لان نطاقها قد بدلها خلقا آخر ، فأضحت عالمية وبذلك صارت خالدة] .

ويعيد مالك خلود الحضارة الغربية الى كثرة البذور التي زرعتها فيقول (ص ، ٣١١) : [وان الحضارات انما كانت « فانية» حين كان لكل منها حقلها الخاص ، وهو عموما في حدود امبراطورية ، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما ، فكان الافول يحدث مع انهيار الامبراطورية وافتقار العبقرية العاجزة عن ان تتجدد وبفعل عناصر ارضها وحدها ، فان البذور التي

تعود لتلقى بنفس الارض تنتهي بالانقراض وفقدان الحيوية . اما اليوم فان البذرة قد انتشرت في كل مكان ، ولقد يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو هناك ، فنحن نصادف دائما أشكالا من المقاصة تحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها حائلة بينها وبين الافول ، وتلك هي نتيجة توحيد المشكلة الانسانية ولقد حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الانسان الى المستوى العالمي وهو يتجلى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية وفي الوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي] .

الحضارة الغربية خالدة ؟؟!! لماذا ؟! لماذا — وحدها — استثناها التاريخ من قانونه الطبيعي ؟! لماذا — وحدها — حباها الله نعمة الخلود ؟!

ليس من شك ان القول بخلود الحضارة الغربية هراء ، لم يقل به حتى علماء الغرب انفسهم ، وعلى العكس من ذلك فان صيحات الكثيرين منهم ترتفع بين آونة وأخرى مشيرة الى الهاوية السحيقة التي توشك ان تنقبر الحضارة فيها ، منبهة الى ضرورة علاج الموقف ، مقدمة بعض الحلول الجزئية ومن هؤلاء: الكسيس كاريل ، كولن ولسون ، راسل ، فرانز فانون ، اشبنجلر .

أعالمية الحضارة سبب خلودها ؟ اذا سلمنا بعالمية الحضارة الغربية — مع انها دوما كانت أسيرة الجنس والعرق والقومية والمادة ولم تنفتح قط على الانسان — فمتى كانت العالمية سببا للخلود ؟ ألم تكن الحضارة الرومانية عالمية؟ او لم تنقرض ؟ اما البذور التي يتذرع بها مالك . ويرى انها سبب الخلود ، فنسأل : كيف ستنمو هذه البذور — مهما كانت كثيرة — طالما انها تخمل في نواتها رشيحا فانيا متفسخا فاسدا ؟

حتما الحضارة الغربية فانية لسبب بسيط هو ان جميع منجزاتها في مختلف آفاق الانسان من فكر وروح واقتصاد واجتماع تعاكس بناء الفطرة ، وتدمر كيانها ، وتحطم اتساقها . وهي ان استطاعت — آنيا — ان تتلافى التدمير الخارجي المتمثل في الحروب بسبب خوفها من الفناء الذري الكامل — وليس ايمانا بالانسان وكرامته وأوليته — فلن تستطيع أن تتلافى التدمير الداخلي الذي سيأتي عليها . فقد صبرت الفطرة طويلا على ضغوط الحضارة الغربية ، وقيودها ، وسمومها ، ولا بد من ان تأخذ وضعها الطبيعي وامتدادها المريح . فانتصار الفطرة أكيد ، لانه انتصار الانسان المحتم على المسخ والتشويه.

ز — يثني مالك على الاستعمار لانه يخلف غربنا مخصبا في مناطق استعماره فيقول (ص ، ٣٠٢) : [والواقع اننا حينما ننظر جيدا الى حقل الانقاض الذي خلفته الموجة الاستعمارية وراءها ، فاننا نراه مغطى بغرين مخصب ستجد فيه الحياة الجديدة فعلا عناصر جوهرية لازدهارها في البلاد التي كانت من قبل مستعمرة] .

ويعتقد ان هذا الغرين احد اسباب جميع النهضات خلال نصف القرن الماضي فيقول (ص ، ٣٠٣) : [فجميع النهضات التي رأت النور في ضمير الشعوب

المستعمَرة قد تغذت في هذا الضمير نفسه بالفرين الذي أودعته فيه الموجة الاوروبية] .

ويحلل وعي وذاتية عبد الحميد بنباديس ـ احد أقطاب الثورات الجزائرية ـ فيرى انهما مدانان لغرين الموجة الاستعمارية الخصيب . يقول (ص ، ٣٠٤) : [فالوعي الذي بدا مرة اخرى يتكلم بلسان ابن باديس في افريقيا كان غنيا بتجربة حاسمة قطعا ، ولكنه كان غنيا ايضا بذاتية جديدة . فالحقيقة النفسية تكمل هنا الحقيقة التاريخية التي ربما نبقي دون ذلك جزئيا في الظلام او تظل غير مفهومة وعلى ذلك فالنفسية المسلمة الجديدة لا يمكن ان تتضح في ذاتها الا اذا اعتبرنا الثروات الذاتية التي استمدها وعيه من غرين الحضارة الغربية] .

حتما لم تخلف الحضارة الغربية في عالمنا الا سموما ودمارا وخرابا وليس غرينا ، لا نقول هذا انطلاقا من اي ذهان سهولة ، او صعوبة ـ ومعذرة من مالك لهذا التوضيح ـ او من اية صورة من صور الحرمان الادبي ، انما نؤمن بهذا نتيجة فهم جلي لواقعنا الحضاري ، وواقع الغرب ، وحصيلة التلاقح بينهما .

حتما لم يخلف الغرب في عالمنا الاسلامي : الا سموما في داخل النفس وخارجها ، في الاسرة والمجتمع ، في كل بعد من أبعاد حياتنا . وقد آتت هذه السموم أكلها المميت في بعض المجالات ، وتسير الى النضج القاتل في مجالات اخرى .

اية ثروات استمدها وعي عبد الحميد بن باديس ممثل النهضة الافريقية ، من غرين الحضارة الغربية ؟ ان ذاتيته قد تكونت وتفتحت وتماسكت بعاملين : أولهما : العقيدة الاسلامية . ثانيهما : عوامل شخصية . ولا فضل للحضارة الغربية أو غرينها في نشوء ذاتيته ، الا كفضل المجرم القاتل على طالب كلية الطب الذي يتيح له ان يشرح جثثا متتابعة .

اية ثروات استمدها وعي ابن باديس من غرين الحضارة الغربية ؟ واذا أصررنا على تفسير نشوء ذاتيته بغرين الحضارة الغربية ، فبماذا نفسر نشوء ووعي محمد بن عبد الوهاب في صحراء الجزيرة العربية بعيدا عن الحضارة الغربية وغرينها ؟؟!!

٢ ـ كومنولث اسلامي لحل مشاكل عقيدية وتخلفية :

يؤمن مالك في كتابه (فكرة كومنولث اسلامي) بأن انشاء كومنولث اسلامي على غرار البريطاني ، يحل مشاكل المسلم العقيدية والوظيفية ويفيد في استدراك التخلف بالنسبة الى التطور العام ، مع مراعاة فارق بين الكومنولث الاسلامي والبريطاني ، فالاول كومنولث مجموعة شعوب ، في حين ان الثاني كومنولث مجموعة دول . ويوضح مالك دور الكومنولث المقترح في حل مشكلة استعمال

المسلم لعقيدته فيقول (ص ، ٦٥) : [وهذا يؤدي الى القول بأن مشكلة الانسان العقيدة هي التي توضع في حقيقة الامر ، أعني مشكلة الانسان الذي لا يعرف البتة كيف يستعمل عقيدته باعتبارها أداة اجتماعية . وان احدى الفضائل التي يتعين ربطها بفكرة الكومنولث لهي ارجاع هذا الاستعمال للانسان المسلم ، ثم ارجاع ما للاسلام ذاته في النهاية من فعالية ، ومن اشعاع في العالم] .

ويبين دور الكومنولث في حل مشكلة التخلف فيقول (ص ، ٧٢) : [ولا يجب ان ننسى ان الكومنولث من وجهة النظر (الوظيفية) يجب ان يمكن البشرية المسلمة اساسيا من استدراك تأخرها ، واستدراك تخلفها بالنسبة الى التطور العام ، وبالنسبة الى المساحات الكبيرة المخططة بالخصوص . ومن ثم فنحن نرى ان مفارقاته مع المثال البريطاني : تذهب أبعد من المشابهات . ويبدو هذا بمزيد من الوضوح في الدور الوظيفي لكل منهما . فلائحة (وستمنستر) واتفاقيات (اوتاوا) قد حددتا في علاقتهما الوظيفية بالمشاكل الجغرافية السياسية التي تعبر اجمالا عن مشكلة (القوة) البريطانية ، كما تبدت في العشر سنوات التي أعقبت الحرب العالمية الاولى .

وعلى العكس من ذلك اذا ما وجب تحديد لائحة الكومنولث ، فان هذا التحديد سيكون مؤكدا أميل الى ما له من علاقة وظيفية بالمشاكل التي تتبدى والتي يجب ان توضع في حدود البقاء] .



٣ ــ مالك والقاهرة :

اقام مالك في القاهرة فترة طويلة منذ عام ١٩٥٦ الى ما بعد استقلال الجزائر ، عرفه العالم العربي من خلال أبواقها . قرّبه الحاكمون فيها اليهم ، وتحدث ــ من ناحيته ــ مرارا عن ثورتهم ، واشاد بمنجزاتهم .

فمالك يعتقد ان عملية البناء في العالم الاسلامي قد ابتدأت بثورة ١٩٥٢ فقد قال في كتاب آفاق جزائرية (ص ، ١٦٢) : [فعملية البناء لم تبدأ بالعالم الاسلامي الا سنة ١٩٥٢] . ويكرر هذه الفكرة في كتاب آخر هو (حديث في البناء الجديد) فيقول (ص ، ١٤١) : [ان النهضة العربية بلا شك دخلت في طور جديد منذ ثورة (٢٣) يوليو سنة ١٩٥٢ ولا شك ان المشروعات التي وضعت للتنفيذ ستحقق طفرة استثنائية في تاريخ الامة العربية] .

وقد امتدح تجربة مصر في البناء والحقها ببناء الصحابة الذي أشادوه في عصر الخلفاء الراشدين ، فقال في كتاب (ميلاد مجتمع) بعد ان تحدث عن نوعي المجتمع في التاريخ ، والحق المجتمع الاسلامي بالنموذج ذي الحجر الواحد قال

(ص ، ١٠) : [هو ـ اي المجتمع الاسلامي الاول ـ تحديد مجتمع ديمقراطي يحتفظ في اتجاهاته ان لم يكن في مؤسساته بجوهر الديمقراطية ، اعني انه كان مجتمعا بلا طبقات ، والتجربة الراهنة في الجمهورية العربية المتحدة هي في الواقع محاولة لاعادة التعبير عن هذا الجوهر في صورة حديثة] .

يؤمن مالك بأن مشاريع الجمهورية العربية المتحدة تضعنا لاول مرة على ابواب حضاره فيقول في كتاب (حديث في البناء الجديد) ، (ص ، ٩٩) : [من هنا فقد وجب علينا أن نشعر بخطورة المشاريع التي نراها تقوم في الجمهورية العربية المتحدة . فان هذه المشاريع هي التي تجعلنا لاول مرة في التاريخ نقف على باب الحضارة] .

ويبين ان مشاريع الجمهورية العربية المتحدة تهدف الى تركيب حضارة فيقول في الكتاب نفسه (ص ، ١٤٠) : [اننا نعرف الان ان المشروعات المخططة القائمة اليوم في الجمهورية العربية المتحدة تهدف اساسا الى تركيب حضارة والى تسريع السير نحو هذا الهدف . وان وسائلها للوصول اليه هي الانسان والتراب والوقت .

ونعلم أنها حين تأتي بالحلول المناسبة للمشكلات التي تتصل بهذه العناصر الثلاثة تكون قد حققت شروط الانسجام مع سير التاريخ بالنسبة الى ضرورات الداخل وضرورات الخارج . وتكون بذلك قد قررت مصير كل عربي وساهمت مساهمة جدية في تقرير مصير الانسانية] .

ويثني ـ في الكتاب السابق ايضا على سرعة التطور في الجمهورية العربية المتحدة فيقول (ص ، ١١٢) : [فالتخطيطات القائمة اليوم في الجمهورية العربية المتحدة تكون في النهضة العربية عنصرا اساسيا لانسجامها مع القانون العام من حيث سرعة التطور . فيمكن اذن ان نقول ان النهضة العربية اخذت تجاه الضرورات الخارجية ، الاتجاه الصحيح بفضل سياسة الحياد الايجابي التي يلتزمها الرئيس عبد الناصر ، كما بدأت ايضا تتجه نفس الاتجاه ازاء ضرورات الداخل بفضل المشروعات المخططة التي اخذت طريقها الى التنفيذ في الجمهورية العربية المتحدة] .

ويمدح ارادة عبد الناصر الفولاذية في تنفيذ سياسة الحياد الايجابي فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [ولا شك ان هذه النظرة كافية الى حد ما بالنسبة الى ضرورات الخارج لان مبدأ الحياد الايجابي لا يتوقف تنفيذه الا على ارادة فولاذية لا تحيد عن سياسة الحياد ولا شك ان الرئيس عبد الناصر برهن على انه لا يحيد مهما تكن الظروف] .

ويعتقد مالك بأن النهضة التي خطط لها عبد الناصر تدخل عهد الصاروخ فيقول (ص ، ١٠٩) من الكتاب السابق : [وهكذا تدخل نهضتنا عهد الصاروخ ، ويرفع رايتها الرئيس جمال عبد الناصر ليحقق مصير كل عربي ونصيبا من مصير الانسانية] . ويعتقد ـ ايضا ـ بأن نهضتنا تأخذ وجهتها الصحيحة فيقول متمما :

[فأما من الجانب الاول فان كل عربي يعلم ان نظرة الرئيس جمال عبد الناصر خطت للنهضة العربية الاتجاه الصحيح الذي يحقق الشرط الاول للانسجام مع القانون العام وهو الشرط الذي يخص وحدة المصير ، لان قضية وحدة المصير في الظروف التي نمر بها هي في صميم قضية السلام . ومن يخط سياسته الخارجية على مبدأ الحياد الايجابي مثل ما فعل عبد الناصر — وقد كشفت الحوادث الاخيرة عن شدة تمسكه بهذا المبدأ — من يرسم سياسته الخارجية هكذا فانه يضمن للامة العربية ولنهضتها شرط الانسجام مع القانون العام فيما يتصل بوحدة المصير .

ومن ناحية اخرى فاننا نجد في التخطيطات التي تجري الان في الجمهورية العربية المتحدة تحقيقا لانسجام النهضة مع ما يتصل بالجانب الثاني من القانون العام، وهو ما يتعلق بعوامل التسريع في التاريخ وسرعة التطور في العالم . فان فكرة التخطيط تلعب دورا هاما في العالم الحديث لانهـا تؤثر في الاوضاع النفسية والاجتماعية معا ، اذ انها تشخص الغايات قبل تحقيقها فتزرع بذلك الامل في النفوس الطامحة وتبث فيها روح التضحية والعمل] .

ومالك يستشهد بين حين وآخر باقوال الرئيس جمال عبد الناصر ، فقد جاء في (ص ، ١٩١) من كتاب (حديث في البناء الجديد) : [وعلى ضوء هذه الكلمات نفهم ما عنى به الزعيم جمال عبد الناصر في تصريحاته امس حينما قال: ان بناء المجتمع يتطلب تنمية اقتصادية وطاقات روحية] .

وقد أهدى بعض كتبه الى قادة الثورة المصرية بما فيهم جمال عبد الناصر . فقد خصه بكتاب (الفكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) ؛ وقد قال في الاهداء : [الى الرئيس جمال عبد الناصر الذي تتمثل فيه ثورتان : الثورة السياسية التي اعطت مصر الجمهورية . والثورة النفسية التي تعلن في العالم الاسلامي ظهور القيادة الفنية ، التي تستلم مقود التاريخ من أيدي القيادات الفوضوية] .

وأهدى كتاب (تاملات في المجتمع العربي) الى كمال الدين حسين فقال : (الى السيد كمال الدين حسين . الى الرجل الذي أرادت الاقدار ان يقف على ثغرة هامة في المعركة التي رفع رايتها الرئيس جمال عبد الناصر يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢].

تفرض — الان — اشارة استفهام كبرى نفسها علينا ، بخصوص علاقات مالك برجال القاهرة وامتداحه لخطهم . تبدأ هذه الاشارة من فهم مالك العظيم والفريد من نوعه في العالم الاسلامي لاساليب الاستعمار في محاربة الافراد والشعوب في كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة) ؛ وتنتهي — هذه الاشارة — عند استغلاق هذا الفهم لعلاقة حكام القاهرة بأمريكا ؛ ودورهم في اجهاض نواة النهضة الحضارية الصافية عند الشعب المصري في منتصف الخمسينيات . ودور منجزاتهم المادية الضخمة في تضليل الشعب العربي عامة ؛ وابعاده عن الطريق

الحضاري الحق النابع من صميم كيانه ووجوده .



٤ ــ مشكلة المفهومية في الجزائر :

ألقى مالك محاضرة في الجزائر العاصمة بتاريخ ٢٤ــ٢ــ١٩٦٤ تحت عنوان (مشكلة المفهومية) . وقد نشرت مترجمة الى اللغة العربية في كتاب (آفــاق جزائرية) . وقد قرر في بداية هذه المحاضرة أهمية مشكلة المفهومية ــ العقيدة فقال (ص ، ١٥١) : [إن مشكلة المفهومية ــ الايديولوجيا ، تثار على المستــوى الوطني داخل كل بلد فرضت فيها شروطها الخاصة ضمن طور معين من أطوار تاريخها] . ثم يدرس دور المفهومية في تنظيم النشاط الفردي وتركيبه بالتالي مع النشاط الجماعي فيقول (ص ، ١٥٣) : [حينما تفتقد المفهومية فان الآلــة الاجتماعية تظل فاقدة لاحدى الحزقات] . ويقول (ص ، ١٦٥) : [إلا أن نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية ، حتى ولو كانت هذه الاخيرة من نفس الجنس ، وحتى ولو كانت متحدة كلها في نفس الاتجاه ، اذ يجب ان يتم تنظيمها في كنف النشاط الاجمالــي حسـب «مخطط تنظيمي» يتولى تحديد فعالية هذا النشاط . فهذا «التنظيم» للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط اجمالي مشترك هو الذي يضع على وجه الدقة مشكلة المفهومية] . ويبين دور المفهومية في ترويض النفس الانسانية فيقول (ص ، ١٨٤): [ومن ناحية اخرى فالمفهومية التي يجب ان تحمل الانطلاقة يتعين كذلك ان تحمل مبدأ نظاميا ، فقبل ان يروض المجتمع الطبيعة يتعين عليــه أن يروض نفسه ، حيث ينصاع الى القاعدة ، وينضبط مع المعيار الضروري للعمل المشترك] .

ثم يتحدث عن الثورة الجزائرية بعد كلامه عن النشاط الفردي والجماعــي وعلاقتهما بالمفهومية ، يتحدث فيلاحظ مرحلتين :

الاولى : مرحلة الثورة ، قد اقتادت جميع الشعب الى نشاط جماعي مسلح انخرط ضمنه كل فرد بنشاطه فيقول (ص ، ١٦٩) : [فقد توصــل الشعب الجزائري الى الاستقلال من خلال ثورة كهربت جهده البطولي خلال سبع سنوات، التحمت خلالها جميع النشاطات دون تحفظ ضمن الانطلاقة الثورية] .

الثانية : ما بعد الثورة فيعترف بخبو شعلة النشاط ، وبروز النزعــة الفردية فيقول (ص ، ١٧٠) : [حدث عندئذ ما يشبه الانحسار فــي النشاط الفردي الذي انسحب من النشاط المشترك ، مما نتج عنه ظهور النزعات الفردية كرة أخرى] ويقول (ص ، ١٦٩) : ولكن ابتداء من وقف اطلاق النار اتضح ان الفردية قد ولدت من جديد ، ضمن تلك الحالات العديدة التي جدد فيها الفرد

سجب روابطه الاجتماعية لكي ينقض على احدى الوظائف التي تدر دخلا دونما عمل كبير] .

ثم يعرض بعض أمراض هذه المرحلة كالاهمال ، والمخالفات ، والتعديات . فيقول (ص ، ١٧١) : [فوجوه الاهمال في بعض المصالح ، والمخالفات او التعديات التي نلاحظها في بعض ضروب السلوك الفردية يمكنها ان تفسر باعتبارها أعراضا لهذه النقلة بين المرحلة الثورية وما بعد الثورية] . ويتحدث عن المخالفات فيقول (ص ، ١٧٢) : [فنحن عندما نشاهد جزائريا قليل الاكتراث بدفع الضرائب المستحقة عليه ، او مواطنا يهمل العمل الذي يجب عليه انجازه ، او يرفض ان يراعي نظاما نافذ المفعول بحجة اننا لم نعد «مفتقرين» الان ، فاننا نرى في هذا علامة للازمة الصبيانية التي يجتازها . اي علامة لذلك الهبوط الخطير في الطاقة الكامنة الذي يشير الى ان المجتمع بصدد استرجاع أنفاسه بعد المجهود الذي بذله، حتى ينخرط في المرحلة الموالية] .

ويوضح بعض الصعوبات الاخرى — في هذه المرحلة — كالعامل السكاني الذي يبهظ العامل الاجتماعي ، وتحجر القطاع العمومي .

يعيد مالك خبو النشاط الفردي ، وبروز الامراض السابقة الى الفراغ المفاهيمي الذي تعيشه ثورة الجزائر فيقول (ص ، ١٧٢) : [وفي هذه يوجد بالجزائر فراغ مفاهيمي في نفس الحد الذي لم يع فيه الشعب الجزائري بعد بما فيه الكفاية البواعث المعللة الجديدة لنشاطه المشترك] .

ثم يحمل حملة عنيفة على اعضاء (الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية) . ويتهمهم بالفردية ، والشخصية ، والشهوانية ، والاغتصاب ، والتزييف ، وعدم التبصر .

يعتقد مالك ان الرئيس احمد بن بلة قد حل مشكلة الفراغ المفاهيمي، ونتائجها وذيولها حينما أطلق شعار (اشتراكية ، عروبة ، اسلام) ، بالاضافة الى تحقيقه برنامج طرابلس فيقول (ص ، ٢٠٧) : [ومن الزاوية السياسية كان الرئيس بن بلة هو الذي أطلق صيغته المتمثلة في الاشتراكية ، والعروبة ، والاسلام ، وهي الصيغة التي ستوحد الشعب الجزائري ضمن نشاطه المشترك الجديد . حيث انها مسجلة في ميثاق الامة .

وهذه الكلمات الثلاثة تعرف في دفعة واحدة المحتوى المفاهيمي لعمل الشعب الجزائري المشترك ، كما تحدد بالتالي الطرائق التي تشرط سير هذا النشاط وبواعثه المعللة ، وبعبارة اخرى فان جميع المسائل المتعلقة بخط سيرنا السياسي في شكل سؤالين : «كيف يكون ؟» و«لماذا يكون ؟» . يتعين ان تجد أجوبتها ضمن هذا المحتوى المفاهيمي .

وعلى وجه التخصيص فان «برنامج» طرابلس اذا كان قد تولى تعداد المهام المطلوب انجازها ، وكان علينا ان نتساءل : «كيف» لنا ان ننجزها ؟ تكون الاشتراكية هي الجواب الصحيح عن سؤالنا] .

ثم يمتدح الاشتراكية باعتبارها فنا صياغيا وعمليا فيقــول (ص ، ٢٠٨) : [فالواقع ان الاشتراكية تقع في مستوى العمل المشترك كما تمثل اكثر الطرق فعالية لانجاز العمل ، وتتأثر فعاليتها في نفس الوقت من «كيفيتها» باعتبارها «فنا صياغيا» اجتماعيا مطبقا على الجماعة الوطنية ككل ، ومن وجهة النظــر النفسانية باعتبارها عاملا لادماج النشاط الفردي ضمن النشاط المشترك بصورة متكاملة فهي من ناحية تجند الى الحد الاقصى اشخاص المجتمــــع ، واشياءه وأفكاره ، ومن ناحية اخرى تمنح معاملا مضاعفا للفعالية من حيث انها تعطي للشخص البواعث المعللة القوية ، وللشيء افضل شروط استخدامه ، وللفكرة دورها ، وأفضل طرق استخدامها] . لكنه يستدرك فيرد على شبهــة اقتران الاشتراكية بالمادية فيقول (ص ، ٢١٤) : [علاوة على ان معنى اشتراكيتنا قــد حدد بما فيه الكفاية عن طريق حدي مذهبنا المفاهيمي المتمثلين في : الاسلام ، والعروبة] .

يحس مالك بشطط كلامه ، وعدم استساغة المسلم له ، فيحاور اذ يســأل (ص ، ٢١٦) : [ما هي النزعة الاسلامية التي يجب ان ندرجها في منهاجنــــا المفاهيمي ؟] يجيب فيقول : [فعلى الصعيد الاجتماعي لا ينصب الحكم على قيمة غيبية ، وانما ينصب على نشاط انساني ، ونحن نلمس هنا كرة اخرى عن طريق المراجعات وجود ثغرة للنهضة الاسلامية التي وضعت ضمنه مشكلة متعلقـــة بالايمان في مكان هي غير مثارة فيه : فالمسألة لا تتمثل في تلقين او في اعــادة تلقين المسلم عقيدته ، ولكنها تتمثل في اعادة تلقينها استخدامها وفعاليتها في الحياة . الا ان المصلحين قد اغفلوا وضع هذه المشكلة] . ونحن نسأل بدورنا : هل يكون تلقين المسلم استخدام عقيدته وفعاليتهـــا عن طريــق الاشتراكية ؟ الجواب : لا . فالاجدر والاولى ان يكون عن طريق الاسلام نفسه ، فهناك طرق شتى صاغها الاسلام ، وثبتت فعاليتها حتى في العصر الحديث .

ثم يمثل لتكيف الاسلام مع الظروف برفع عمر رضي الله عنه لحد السرقة في عام الرمادة ، ويعلق : بأن عمر لم يتمسك بحرفية الدين ، وانما تمســك بجوهره . ونحن نقول : صحيح ان عمر لم يتمسك بحرفية الدين ، ولكنه — في الوقت نفسه — لم يخرج عن سبيل الدين الى آخر باحثا عن حل للمعضلــة التي واجهته .

ويؤمن مالك بأن سياسة احمد بن بلة ذات الكلمات الثلاثة : (الاشتراكية ، العروبة ، الاسلام) قد حلت المأزق الــــذي يعيشه العالم الاسلامي فيقـــول (ص ، ٢١٨) : [واليوم يمر العالم الاسلامي بأزمة من تاريخه تجعله يواجه مثل هذا المأزق في كل خطوة من خطاه ، والغالب على المؤلف المتزمت انه لا يقتصر على الاخلال بالاقتصاد او بحفظ الصحة فحسب ، فالتزمت يخلق في حد ذاته موقفا معاديا للاسلام بصورة عامة .

وفي هذه الايام يقوم بالجزائر عراك ناشب بين الاسراف في التزمت الــذي

يدعي انه يمثل الاسلام ، وبين الالحاد الذي يعتقد انه يمثل التقدم] .

واذا سلمنا جدلا مع مالك بأن هذه الازمة قائمة ، وبأن هناك صراعا بين طريقين : الاسلام المتزمت ، والالحاد . فالحل لا يكون بالكلمات الثلاثة التي صاغها أحمد بن بلة ، بل يكون بطرح شعار الاسلام الصافي الذي يمكنه ان يتلاءم بكل سهولة مع معطيات الظروف] .

يثني مالك في نهاية محاضرته على بعض الخطوات التي قامت بها الحكومة الجزائرية فيقول عن الاصلاح الزراعي (ص ، ٢٢٠) : [ويمثل الاصلاح الزراعي الذي سبق ان تقدم أشواطا في طريقه ، خطوة جدية نحو حل هذه المشاكل ، من شأنها ، أن تفتح الطريق للمرحلة الثانية من مراحل نمونا الاجتماعي وهي مرحلة التصنيع التي نحن بصدد الشروع فيها هي الاخرى ، وخاصة في ميدان النفط] .

ليس من شك بأن تشخيص مالك لمظاهر الفراغ المفاهيمي وامراضه بعد الثورة الجزائرية تشخيص جيد ومعقول ، ولكن الحل الذي وضعه أحمد بن بلة وارتضاه مالك يقتضينا الوقوف عنده وتمحيصه .

يقر مالك ابتداء ان السياسة حتى تكون جزائرية . وحتى توجد نشاطا جماعيا يجب ان تظل وفية للينابيع الروحية في الامة فيقول (ص . ٢١٤) : [فكل سياسة لكي تعرف نفسها كسياسة جزائرية ، يجب ان تظل وفيّة : لينابيعها الروحية ، ولرسالة الشهداء ، وموقف الاحياء .

ذلك ان السياسة التي لا تمتلك جذورها داخل روح الشعب . لا يمكنها ان توجد نشاطا جماعيا لانها تكون عاجزة عن مد النشاط الفردي بأسمى بواعثه المعللة] .

اشترط مالك ــ اذن ــ أن تخلص السياسة الجزائرية للقيم الروحية ؛ ودعا ــ في الوقت نفسه ــ الى الاشتراكية المادية التي تحارب وتناقض القيم الروحية مناقضة تامة . اشترط ان تنبع من صميم الشعب . من جذوره ، وروّج ــ في الوقت نفسه ــ لفكرة غريبة كل الغرابة عن الشعب وتقاليده .

خروجا من هذا التناقض الذي وقع مالك فيه ، شذب الاشتراكية وهذبها بالحدين (الاسلام ، العروبة) . فدور الاسلام ــ اذن ــ عنده هو دور المحدد والفاصل فحسب .

لكن هل استطاع مالك ان يخلص من تناقضه ؟ الجواب : لا . لانه وقع في إشكال آخر .

معروف ان الاشتراكية عقيدة ونظام .

العقيدة هي : الايمان بالمادة اساس الكون ، بالفكر انعكاسا للمادة . هي الايمان بالعقل والعلم ، بالصراع الطبقي محركا للتاريخ ، بالثورة الدموية سبيلا لتحقيق الاهداف . النظام هو : الاطر التي يعمل فيها الانسان الاشتراكي ، الصيغ التي يتحرك خلالها منبثقة عن العقيدة .

ولما كان مالك قد حد الاشتراكية بالاسلام والعروبة ، لذا فسيقتطع العقيدة من الاشتراكية ويرمي بها بعيدا لانها تتعارض تعارضا كليا مع الاسلام ، وسيبقي على النظام . ولكن ما غناء النظام في حل المشكلة المفاهيمية ؟! ان العقيدة هي التي يمكن أن تذكي النشاط ، أن تربط بين أواصر المجتمع ، أن تغير العقلية التي تواجه الاحداث .

نصوغ الان — بعد ان فرغنا من مواجهة التنافضات والاشكالات التي دفع مالك بها — جميع الخيوط التي ظن انها تحل مشكلة الفراغ المفاهيمي بنفس اسلوبه ، وبشكل معادلة : ميثاق طرابلس + اشتراكية (محدودة بالعروبة والاسلام) + اصلاح زراعي + تصنيع مقبل = حل مشكلة الفراغ المفاهيمي . لكن هل تستطيع هذه المعادلة ان تحل مشكلة الفراغ المفاهيمي ؟ هل تستطيع ان تحل مشكلة الفردية ؟ هل يمكن ان تذكي النشاط الفردي ، أن تشعله ، أن تؤججه ؟ هل يمكن ان تزيل ظاهرة الذرذرة من المجتمع ؟ هل يمكن ان تخلق انسانا مشروطا ضابطا ذاته وغرائزه ؟ هل يمكن ان توفق بين النشاط الفردي والنشاط المجموعي ، وتنسق بينهما ، وتراعي تربة الواقع الجزائري ؟ الجواب بكل بساطة : لا . لان مشكلة الفراغ المفاهيمي كما بينها مالك — مشكلة فردية تنبع من ذات الانسان ، من كيانه ، من روحه ، من داخل راسه . فكل علاج صميمي للمشكلة يجب ان يتجه الى ملكات الانسان فيصقلها ، والى غرائزه فيشرطها ، والى أهوائه فيضبطها ، والى نفسه فيربيها ، والى روحه فيطلقها . بينما لا نلاحظ الا علاجا لمشكلة التراب في المعادلة السابقة ، وهو علاج لا يصيب جوهر المشكلة .

نتائج التفكير الاصلاحي عند مالك :

١ — حركت فكرة (القابلية للاستعمار) ذهنية مالك ، فجعلته يقع في أخطاء فادحة . فحينما رأى في مؤتمر باندونج بصيص تحرر من (القابلية للاستعمار) وبوادر انطلاق لافريقيا وآسيا ، عدا وراء الفكرة ، وحلّق بها الى المراقي العليا في الخيال ، ثم أنهكها تقليبا ، وحملها ما لم تقو على حمله ، وقد رأينا تفصيل ذلك عند مناقشتنا لكتاب (الفكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج) .
وقد أدى كل هذا العدو والتحليق الى خطأ فادح هو تصوره أن مؤتمر باندونج سيولد حضارة جديدة ، لكن الزمن جاء بعد أقل من عشر سنوات ليؤكد خطأه عندما فشلت دول مؤتمر باندونج في مجرد عقد اجتماع ثان لها في الجزائر في تشرين اول عام ١٩٦٥ ، حيث انفض الاجتماع التحضيري الى لقاء غير مسمى .
٢ — رأى مالك في القاهرة ازالة لبعض ترسبات (القابلية للاستعمار) باصلاحات مادية كبناء المصانع ، وانشاء المؤسسات ، وانتهاج التخطيط .

فأغشيت عيناه عن رؤية الطريق الحضاري الصحيح . وانتأى عن الموقف الحقيق به ان يقفه كمسلم من حكومة القاهرة ،ـيهتم بأمر المسلمين وشؤونهم في فترة ١٩٥٤ وما بعدها .

٣ ـ وقع مالك في خطأ فكري نتج عن تحريك (القابلية للاستعمار) لذهنيته: فأعطى التراب قيمة زائدة عن حدوده اذ وضع هذه المعادلة :

انسان + تراب + وقت = حضارة .

ليس من شك ان الانسان هو مقياس الحضارة ، لانه اثمن ما في الحياة . فصلاح الحضارة وفسادها يقاسان بمدى النفع او الاضرار به ، بمدى الانسجام او التنافر معه .

ليس من احد ينكر ان الحضارة الغربية تستغل التراب ـ الان ـ احسن استغلال ، وتستفيد من الوقت اروع استفادة . وقد اعطته ـ نتيجة ذلك ـ ركاما ترابيا ضخما لم تشهده اية حقبة تاريخية سابقة .

وفي الوقت نفسه ، لم يختنق الانسان في اية حقبة تاريخية سابقة كما اختنق في عصرنا ، ولم يشق الانسان بترابه ووقته كما شقي في قرننا . ولم يتأذ الانسان بمنجزاته كما تأذى انسان الآلة .

فاستغلال الانسان ـ اذن ـ للتراب والوقت لا يعطـــــي ـ بالضرورة ـ حضارة حسب المعادلة :

انسان + وقت + تراب = حضارة . فقد يكون :

انسان + وقت + تراب = دمار .

والوضع الصحيح للمعادلة هو : انسان متوازن = حضارة .

ولما كان المسلم ـ حتما ـ متوازنا ، تصبح صورة المعادلة كالآتي :

انسان مسلم = حضارة .

ولما كان المسلم هو الانسان الوحيد الذي يمكنه ان يحقق التوازن ، لذا فاننا نستطيع ان نفقط المعادلة السابقة بالشكل التالي :

الحضارة فقط الانسان المسلم .

المدرسة الاصلاحية في الميزان :

١ ـ تقف المدرسة الاصلاحية من الواقع موقفين ، فهي اما أن تبرره كما في موقف مالك بن نبي في القاهرة والجزائر واما أن ترممه كما في موقف محمد عبده في برامجه وجمعياته . ولكن للاسلام موقفا مغايرا للموقفين . موقـــف الاسلام هو ايجاد المجتمع المسلم على أنقاض الواقع الفاسد من خلال الاساليب التي قدمها الرسول عليــــه الصلاة والسلام مع صحابته في بناء المجتمـــع الاسلامي الاول .

٢ ـ تتميز المدرسة الاصلاحية بأنها تتعاون مع الحكام المتسلطين ، وتتستر بهم ، وتستفيد من نفوذهم . قد لمسنا هذه الظاهرة لدى محمد عبده في صداقته الدائمة لقوة الاحتلال الانجليزي فيمصر ، وتعاونه المتذبذب مع السلطة الخديوية . ونلمسها ـ كذلك ـ عند مالك بن نبي في تعاونه مع حكام القاهرة اولا ، ثم فلسفته لتصرفات حكام الجزائر ثانيا

قد يقال : ماذا يملك ان يفعل محمد عبده امام قوة كقوة الاحتلال ؟ وماذا يستطيع مالك ان يفعل امام صورة الوضع في القاهرة والجزائر ، حيث تتدخل عوامل عديدة في تثبيت الصورة ، وتوضيح ملامحها ؟

ان ما يملكانه ـ بكل بساطة ـ هو ان يصرخا صرخة الحق ، التي ان لم تزلزل أركان الباطل ، فلا بد أن تجد ـ على الاقل ـ اذنا واعية ، فتزرع فيها، ثم تبرعم ، ثم تزهر هدى فواحا .

هذا هو موقف الاسلام ، وطلبه ، أن يرفعا صوتهما ويشيرا الى طريق الرشاد ، وليس عليهما بعد ذلك ، فهما قد ألقيا المسؤولية عن كاهليهما ، والله يتوكل الامر بعدهما ، وقبلهما .

٣ ـ تنطلق المدرسة الاصلاحية في اصلاح (الواقع الفاسد) او (القابلية للاستعمار) من خلال اصلاح الاطر ، مع تنوع في هذه الاطر .

فاصلاح التعليم عند محمد عبده يتم من خلال اصلاح اطار البرامج ، وقلب مفاهيم المسلم باصلاح اطار الازهر والمساجد ، واقامة الشرع باشادة اطار معهد القضاة واصلاح اطار المحاكم ، وإحياء اللغة والادب من خلال اطار الجمعيات الادبية ، وتعليم الناس البر من خلال اطار الجمعيات الخيرية . كذلك عند مالك: فانبثاق حضارة جديدة يتم من خلال اطار مؤتمر باندونج ، واعادة الفعالية الاجتماعية للمسلم من خلال اطار الكومنولث ، وحل مشكلة الحضارة في مصر من خلال اطار المصانع والمؤسسات ، وحل المشكلة المفاهيمية في الجزائر من خلال ميثاق طرابلس والاصلاح الزراعي والاشتراكية المحدودة .

فاصلاح الاطر ـ في نظر المدرسة الاصلاحية ـ يؤدي الى اصلاح الواقع الفاسد ، وبالتالي أيجاد الانسان والمجتمع الاسلامي .

ليس من شك ان هذه النظرية خاطئة . فتطوير الازهر والبرامج ، واصلاح المساجد والمحاكم ، وتشكيل الجمعيات ، وعقد المؤتمرات ، وانشاء الكومنولث الخ ... ، كل هذه الاطر تلمس خارج الانسان ، ظاهره ، ولا تمس جوهره ، داخله ، وهي ان نجحت في التغيير فذات أمد واثر محدودين .

ان تغيير المجتمع الفاسد ، قلبه ، عملية كهربائية داخلية تنبثق من ذات الانسان ، فتفجر المحيط ، وتشحنه بتيار حياتي جديد .

أن كل جهد في اصلاح الواقع الفاسد ، يضيع سدى ما لم يتجه الى تربية الانسان اولا : روحا وعقلا وجسدا . والى بناء ذاته : عقيدة واخلاقا .

أن نظرية الاسلام في قلب الواقع الفاسد تحتم خلق الانسان المسلم اولا ،

ايجاده بالتربية ، وصياغته بالعقل ، وتحصينه بالعقيدة ، وتمكينـــه بالايمان ، وربطه بالاخلاق . فيمكن لهذا الانسان ــ بعدئذ ــ ان يتجه الى قلب الواقـــع الفاسد ، ويعمل فيه معوله ، فيهدم ما يتنافى مع عقيدته ، ويرمم ما يتناسب معها ، ويبقي الصالح المفيد .

ان حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وسيرته في الدعوة تؤيد ما نذهب اليه ، فقد صاغ الرسول عليه الصلاة والسلام المسلم اولا من خلال ركام الاطر الجاهلية ، ولم يتجه لحظة واحدة الى اصلاح ، او تطوير ، او ترميم هـــذا الركام، ثم استطاع هذا الانسان المسلم ان يخلق ــ بعد ذلك ــ الاطر والمؤسسات التي تحتمها عقيدته ، وتتناسب مع بنائه الذاتي .

المدرسة التاريخية

طه حسين – عباس محمود العقاد

طــه حسين

حياته :

ولد طه حسين عام ١٨٨٩ في قرية (مغاغة) وتعلم في كتّابها . انتقل الى القاهرة ليدرس في الازهر مع اخيه عام ١٩٠٢ . فصل من الازهر لآرائه المتطرفة فانتسب الى الجامعة المصرية المنشأة حديثا عام ١٩٠٨ ، وتسجل – في الوقت نفسه – بمعهد ليلي لتدريس اللغات ؛ وحصل على اول دكتوراه من الجامعة المصرية عام ١٩١٤ في بحث حول ابي العلاء تحت عنوان (ذكرى ابي العلاء) . أوفدته من ثم الجامعة المصرية الى باريس في مطلع الحرب العالمية الاولى ١٩١٤ ليحصل على دكتوراه اخرى ، فانتسب الى جامعة مونبليه في جنوبي فرنسا ؛ ولكنه عاد الى مصر في العام التالي بسبب الضائقة المالية التي كانت تعانيها الجامعة ، ثم استأنف دراسته في باريس في شتاء عام ١٩١٥ . وهناك تلقى علومه على يد (اميل دوركهاليم) عالم الاجتماع الكبير . ونال الدكتوراه حول الناحية الاجتماعية عند ابن خلدون .

ارتاد طه حسين – خلال اقامته في باريس – الاندية الفكرية والادبية ، والتقى بعدد من مفكري ومؤرخي فرنسا ، فاتصل ببوجليه ، لاتسون ؛ ليفي برول الخ ...

عاد طه حسين الى مصر عام ١٩١٩ ، عمل استاذا في الجامعة المصرية فدرّس تاريخ اليونان والرومان . كان اعجابه بحضارة اليونان بالغا الى حد التخمة فأصدر ثلاثة كتب : الاول : نماذج من مسرحيات الاثينيين . الثاني : نظام أثينا . الثالث : قادة الفكر . قصد طه حسين من تأليف هذه الكتب الثلاثة أن يلفت الانظار المصرية الى حضارة اليونان الرائعة . اساس الحضارة الغربية الحديثة، كي يختط شباب مصر واهلوها لانفسهم الطريق ذاته، ويسيروا السبيل عينه ، علهم يرتفعون ويصلون الى الشأو الذي بلغته اوروبا .

واضح – منذ البداية – تعلق طه حسين بالحضارة الغربية ، وافتتانه بها

وتزيينه لمؤسساتها في أذهان الناشئة . ونحبيبه قلوبهم لها . وقد جاءت هذه الكتب الثلاثة التي اصدرها في مستهل عودته الى مصر ، بوصلة حددت لنها وجهته . ورصدت قبلته .

استلم طه حسين عمادة كلية الآداب في عام ١٩٢٤ حينما تحولت تبعيتها الى الحكومة . ألقى محاضرات فيها حول الشعر الجاهلي بقسم اللغة العربية . طبعها في كتاب اسماه (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ .

كان يحدس طه حسين بوقاحة احكامه في كتابه السابق . وتطاولها على مسلمات الشعب المصري . فاحتاط لذلك باهدائه كتابه الى رئيس الوزراء كي يحتمي بسيفه وسلطته . ويستفيء – حين الباس – الى مظلته . .

وكان ما توقعه طه حسين . فاهتاج الراي العام . وعلا صوت الناس. ولاكت الالسن الموضوع . وتناولته الصحف .. وانبرى الادباء والمفكرون في الرد على الكتاب . وناقشه البرلمان . فدافع مدير الجامعة احمد لطفي السيد عن الكاتب والكتاب محتجا بحرية البحث العلمي . واستقلال الجامعة الفكري ، ولكن هياج الناس وثورتهم اديا به الى الاستقالة من مديريتها .

أحيل الكاتب والكتاب الى المحاكمة . فصدر الحكم بطرد الكاتب من الجامعة، وباعدام الكتاب . فانتقل الى العمل في وزارة المعارف .

حذف من كتابه بعض الفقرات الجارحة التي كانت مثارا للازمة والجدال ، واعاد طباعته تحت عنوان (في الادب الجاهلي) عام ١٩٢٧ .

تولى طه حسين عمادة كلية الآداب ثانية عام ١٩٣٠ ؛ ثم انتقل الى وزارة المعارف بعد اصطدامه بوزارة اسماعيل عام ١٩٣٢ . استمر تقلبه في المناصب بين وزارة المعارف والجامعة المصرية الى ان انشأ في عام ١٩٥٠ جامعةالاسكندرية واستلم مديريتها قبل ثورة ١٩٥٢ .

اتجاهاته السياسية :

وجدت في مطلع القرن العشرين عدة احزاب هي :

الاول : الحزب الوطني : انشاه مصطفى كامل بالتفاهم مع عباس الثاني للوقوف في وجه اللورد كرومر والسلطة المحتلة ؛ وقد مثل اغلبية الناس . والتف حوله معظم الشعب المصري . وقد نادى بجلاء المحتلين الانجليز ؛ ودعا الى التعاون مع الخلافة العثمانية .

الثاني : حزب الامة : شكله كبار الاقطاعيين باشارة من اللورد كرومر عام ١٩٠٧ . وقد دعا الى التعاون مع السلطة المحتلة بحجة الاستفادة من تمدنها ؛ وحث على الانتهال من معين الحضارة الغربية .

الثالث : الحزب الوطني الحر : دعا صراحة الى التعاون مع الانجليز لانهم

جاءوا الى مصر من اجل مهمة سامية ، ورسالة نبيلة هي تمدين الشعب المصري.
وكان يمتلك هذا الحزب صحيفتين : المقطم ، المقتطف .

تعاون طه حسين في مطلع حياته السياسية مع حزب الامة عام ١٩٠٧ ، فكتب في صحيفة الجريدة التي رأس احمد لطفي السيد تحريرها . وشاركه في الكتابة ــ ايضا ــ بعض المفتونين بالحضارة الغربية مثله كيعقوب صروف . شبلي شميل . فرح انطون الخ ...

اصطدم في معركة صحفية مع عبد العزيز جاويش احد اركان الحزب الوطني عام ١٩١١ حول السفور والحجاب ، فكتب طه حسين مؤيدا السفور : [لا فرق بين المراة والرجل في الحرية ، وكلاهما مأمور بمكارم الاخلاق ، منهي عن مساوئها ، محظور عليه أن يتعرض لمظان الشبه . فالمراة لا تخلو ولا تسافر وحدها، ولا تتبرج تبرّج الجاهلية الاولى. ولها بعد ذلك ان تفعل ما تشاء في غير اثم ولغو . ولها ان تطرح النقاب وترفع الحجاب ، وتتمتع بلذات الحياة كما يتمتع الرجل . وليس عليها أن تقوم بما اخذت من الواجب لنفسها وزوجها والنوع الانساني كافة . هذا هو حكم الاسلام ، وهو رأينا الذي لا نحيد عنه . ولا نعدل به رأيا آخر] .

شكّل عدلي يكن حزب الاحرار الدستوريين من بقايا حزب الامة عام ١٩٢٢ . فانتقل طه حسين الى فلكه ، وكان الحزب مسيطرا على الحكم حينما القى قنبلته (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ .

اصطدم طه حسين بوزارة اسماعيل صدقي عام ١٩٣٢ ، وقد دعمه حزب الوفد المعارض في هذا الصدام ، مما قرب بينهما ، وجعله يتحول رويدا رويدا اليه . وقد توثق الارتباط منذ عام ١٩٣٦ ، حتى بلغ ذروته عام ١٩٥٠ ، حيث استلم منصب وزير المعارف ممثلا له في الوزارة آنذاك .



تفكير طه حسين السابق لاسلامياته :

تقضي رغبتنا في دراسة اسلاميات طه حسين رصد تفكيره السابق على اسلامياته ، واستكناه خطوطه وألوانه ، وتحديد اتجاهاته . حتى تتضح الدوافع التي دفعته الى الكتابة عن الاسلام ، وكي تتكامل صورته امام أعيننا .

ونحن سندرس ــ بهذا الخصوص ثلاثة كتب هي : في الشعر الجاهلي ، في الادب الجاهلي ، مستقبل الثقافة في مصر ، ومقالا واحدا تحت عنوان (بين

العلم والدين) ، في كتاب (من بعيد) .

اولا ــ في الشعر الجاهلي :

اثار كتاب (في الشعر الجاهلي) ضجة واسعة في مصر وغيرها من الاقطار . ولم تكن الضجة ناتجة عن جدة في الموضوع ، او عن كشف في عالم الحقائق . وانما كانت منبثقة عن قصور في دراسة الظواهر ، وتعميم في اطلاق الاحكام ، وتعام عن البينات الناصعة ، وافتئات على مقدسات الامة .

وقد استتبع الكتاب ردودا عدة منها (المعركة تحت راية القرآن) لمصطفى صادق الرافعي ، (الشهاب الراصد) لمحمد لطفي جمعة ، (نقض كتاب في الشعر الجاهلي) للشيخ محمد الخضر حسين ، (نقد كتاب في الشعر الجاهلي) لمحمد فريد وجدي ، (محاضرات في بيان الاخطاء العلمية والتاريخية التي يشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي) للشيخ محمد الخضري ، (النقد التحليلي لكتاب في الاوهاب الجاهلي) لمحمد أحمد الفراوي .

نحب ان نشير ــ قبل أن نستعرض آراء طه حسين في كتاب في الشعر الجاهلي ــ الى انه لم يبتدع نظرية انكار وجود الشعر الجاهلي ، وليس اول من توصل اليها ، ولكن سبقه المستشرق مرجليوت الى ذلك في بحث نشره في مجلة الجمعية الاسيوية عام ١٩٢٤ ، اي قبل حوالي عام من طرح طه حسين لفكرته على طلاب الجامعة ، وقبل عامين من اصداره الكتاب .

ونحب ان نشير الى اننا سوف لا نرد على أقواله وآرائه عند استعراضها ، لانه يمكن الرجوع الى الردود على الكتاب بأجمعه في مظانها التي ذكرناها قبل حين .

يمكن ــ الان ــ أن نستعرض من خلال هذا الكتاب نظرة طه حسين الى الدين الاسلامي ، وموقفه منه . ويمكن ان نعدد ــ بهذا الخصوص ــ النقاط التاليـة :

١ ــ ينكر طه حسين وجود ابراهيم واسماعيل التاريخيين فيقول في كتابه (في الشعر الجاهلي) (ص ، ٢٦) : [للتوراة أن يحدثنا عن ابراهيم واسماعيل . وللقرآن ان يحدثنا عنهما ايضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي ، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة] .

٢ ــ اعتبر طه حسين هجرة ابراهيم واسماعيل الى الجزيرة العربية حيلة اختلقتها قريش لاسباب سياسية واقتصادية ، وصدقها القرآن ليحتال على اليهود ، ويتألف قلوبهم . ولينسب العرب الى اصل ماجد ، وليثبت صلته بالتوراة . ويذكر اسطورة مشابهة قبلتها روما في ظروف مماثلة . فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة ــ بريد

قصة الهجرة ـ نوعا من الحيلة لاثبات الصله بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة من جهة اخرى] ثم يقـول (ص ، ٢٧) : [وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الاسطورة ـ الهجرة المذكورة في القرن السابع للميلاد] . ويقول ايضا (ص ، ٢٨) : [اذاً فليس مـا يمنع قريشا من ان تقبل هذه الاسطورة التي تفيد ان الكعبة من تأسيس اسماعيل وابراهيم ، كما قبلت روما ولاسباب مشابهة اسطورة اخرى صنعتها لنا اليونان تثبت ان روما متصلة بانبياس بن بريام صاحب طروادة ، أمر هذه القصـة اذا واضح ، فهي حديثة العهد قبيل الاسلام ، واستغلهـا الاسلام لسبب ديني ، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي ايضا : واذا فسيستطيع التاريخ اللغـوي والادبي ألا يحفل بها عندما يريد ان يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى] .

٣ ـ يعتقد طه حسين ان القرآن يمثل العصر الجاهلي جنبا الى جنب مـع التاريخ والاساطير فيقول (ص ، ١٦) : [ان القرآن يمثل العصر الجاهلـي ويشخصه ، وانه أصدق مرآة للحياة الجاهلية] . ويقول ايضا (ص ، ٨) : [وأن العصر الجاهلي القريب من الاسلام لم يضع وانا نستطيع أن نتصوره واضحـا قويا : بشرط ألا نعتمد على الشعر : بل على القـرآن من ناحية والتاريـخ والاساطير من ناحية اخرى] .

٤ ـ يصرح طه حسين بأن القراءات السبعة ناتجـة عن اختلاف لهجات القبائل ، مع انه من الثابت ومن المتفق عليه في اصـول الاسلام ان القراءات السبعة منقولة بالتواتر عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وطريقها الوحي . يقول طه (ص ، ٣٢) : [وهناك شيء بعيد الاثر لو ان لدينا او لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه او تفصيل القوى فيه ، وهو أن القرآن الذي تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لهجة لغة قريش ولم يكد يتناوله القراء من القبائـل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه ، وتباينت تباينا كثيرا] . ثم يقول : [انما نشير الى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ، ويسيغه النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع ان تغيـر حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرأته كما كانت تتكلم] .

يؤمن طه حسين بأن المسلمين ربطوا بين الاسلام من جهة ، ودين ابراهيم من جهة ثانية كي يثبتوا أولية الاسلام في الحجاز ، وكي يوجدوا جذورا له في المنطقة . يقول (ص ، ٨١) : [أما المسلمون فقد ارادوا ان يثبتوا للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل ان يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين وصفوته هـي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الانبياء من قبل] .

٦ ـ يزعم طه حسين بأن الرسول عليه الصلاة والسلام حرض على الهجاء ، وأثاب شعراء المسلمين عليه فقال (ص ، ٢٥٠) : [ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرض على الهجاء ويثب عليه أصحابه ، ويتحدث ان جبريل كان يؤيـد

حسانا] . هذا مع ان الرسول كان دافعا لهجاء ، رادا لالسن ، ويتضح ذلك من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : [إن الله ليؤيد حساناً ما كافح عن نبيه]. فالتأييد ـ كما هو واضح من نص الحديث ـ مرهون بالكفاح والدفاع ، اي برد الاعتداء اللساني .

٧ ـ يطعن طه حسين في ايمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه . أمام العدل . وضبط النفس، يطعن فيه فيصفه بالتعصب لقريش، وبالغضب لانهزامها في بدر ؛ تلك العصبية التي برأه الاسلام منها ، وطهره من رجسها . يقول (ص ، ٥٣) : [وقد ذكر الرواة ان عمر مر ذات يوم فاذا حسان في نفر من المسلمين ينشدهم شعرا في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ بأذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عني يا عمر ! فوالله لقد كنت انشد في هذا المكان من هو خير منك . فيرضى عمر عنه ويمضي .

وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمنا من ان الانصار كانوا موتورين وان عصبيتهم كانت لا تطمئن الى انصراف الامر عنهم ؛ فكانوا يتعزون بنصرهم للنبي صلى الله عليه وسلم وانتصار فهم من قريش ؛ وكان عمر قرشيا يكره عصبيته ان تزدري قريش ، وينكر ما اصابها من هزيمة يعني في غزوة بدر] .

٨ ـ يتساءل طه حسين : لم لا يكون أمية بن أبي الصلت قد أخذ النبي طالما ان مصادر أمية ومحمد واحدة هي قصص اليهود والنصارى ؟؟!! يطرحطه حسين هذا السؤال في حوار له مع المستشرق (هوار) الذي يزعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام قد اخذ من امية بن ابي الصلت فيقول (ص ، ٨٥) : [من الذي يستطيع ان ينكر ان كثيرا من القصص القرآني كان معروفا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب انفسهم ، وكان من اليسير ان يعرفه النبي صلى الله عليه وسلم ، كما كان من اليسير ان يعرفه غير النبي ؛ ثم كان النبي وأمية متعاصرين ، فلا يكون النبي هو الذي اخذ من أمية . ولا يكون أمية هو الذي اخذ من النبي ؟] .

٩ ـ ليست مودة النصارى للمسلمين ـ في رأي طه حسين ـ قائمة على ان منهم قسيسين ورهبانا كما جاء في الآية الكريمة ، بل تنبع هذه المودة ـ في زعم طه ـ من قلة احتكاك المسلمين بالنصارى لانعدام وجودهم حول المدينة المنورة مركز الدولة الاسلامية الاولى] كثرة الاحتكاك باليهود الموجودين في المدينة نفسها ، يقول طه موضحا هذا الرأي (ص ، ١٨) : [وأما يهودية اليهود فقد البت عليه وجاهدته جهادا عقليا وجدليا ، ثم انتهت الى الحرب والقتال ، وأما نصرانية النصارى فلم يكن معارضتها الاسلام ابان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية ... لماذا ؟ لان البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية، انما كانت وثنية في مكة ، ويهودية في المدينة ، ولو ظهر النبي في الحيرة او نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة] .



ثانيا ــ في الادب الجاهلي :

أثار كتاب (في الشعر الجاهلي) ــ كما قلنا ــ ضجة هائلة لتطاوله على مقدسات الامة ، فصدر الحكم باعدام الكتاب حذف طه حسين بعض الفقراتذات الكفر الواضح ، مراعاة للشعور الاسلامي . وتنفيذا لاوامر السلطة ، وأعاد طباعته تحت عنوان (في الادب الجاهلي) .

لكن هل بريء كتاب (في الادب الجاهلي) من سموم (في الشعر الجاهلي) ؟ وهل انتفت منه دفعة واحدة ؟ الجواب : لا . انتفى ــ في الحقيقة ــ سم واحد هو الهجوم المباشر على الحقائق الدينية ، ومحاولة تسخيفها . وبقي الكتاب ــ عدا ذلك ــ حافلا بالسموم الخطيرة ، وجماع هذه السموم فكرة (بشرية القرآن) .

عرض الدكتور محمد البهي في كتاب (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) فكرة (بشرية القرآن) ، ومع انه اعتمد في عرضه لهذه الفكرة على كتاب (في الشعر الجاهلي) الا ان المقارنة البسيطة لخطوط هذه الفكرة كما توصل اليها الدكتور البهي مع خطوط كتاب (في الادب الجاهلي) ، تنبىء عن رسوخ وتجذر هذه النظرية في الكتاب المعدل ايضا .

وسننقل ما أورده الدكتور البهي ــ كاملا ــ في عرض هذه الفكرة وفي الرد عليها ، مع احساسنا بالاطالة على القاريء . سننقله ــ كاملا ــ لانه يكشف فكر طه حسين الذكي في الطعن على القرآن طعنا غير مباشر بعد ان فشل الطعن المباشر ، يكشف أسلوبه الخبيث في نسف الهية القرآن دون ان يتلبس بالكفر الصريح ، يكشف هدفه القذر في تشويش ذهن القاريء المسلم بحجة العلمية والموضوعية .

واذا عاد القاريء الى الكتاب المعدل (في الادب الجاهلي) فانه واجد النصوص نفسها التي استشهد لها الدكتور البهي من كتاب (في الشعر الجاهلي)على تحليله، او الالفاظ عينها ، وهو ان لم يجد هذا ولا ذاك فلا بد واجد الفكرة نفسها .

يقول الدكتور البهي (ص ، ٢٠٣) من كتاب (الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) : [تعرض فكرة بشرية القرآن في احدى صورتين :

الصورة الاولى : انه انطباع ، في نفس محمد صلى الله عليه وسلم نشأ عن تأثره ببيئته التي عاش فيها .. بمكانها وزمانها ، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية .

الصورة الثانية : انه تعبير عن الحياة التي عاش فيها محمد صلى الله عليه وسلم بما فيها المكان والزمان ، وجوانب الحياة الاقتصادية والسياسية ، والدينية والاجتماعية] .

ويمثل الدكتور البهي للصورة الاولى بكتاب (المذهب المحمدي) للمستشرق (جب) فيقول (ص ، ٢٠٤) : [ان جب يرى : ان جو مكة بما فيه من زعامة

اقتصادية وسياسية ثم بما فيه من عيوب اجتماعية كالرق والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات . هو الذي اثر في نفس محمد عليه الصلاة والسلام ليكون صاحب ثورة ! فالحياة المكية – بما فيها من عوامل ايجابية واخرى سلبية – قد تفاعلت في نفسه . وهو يرتبط في رسالته بهذه الحياة أيما ارتباط . بحيث لو كان رجلا غير مكي لما صادف هذا النجاح . انه يقول في ذلك (١) :

ان محمدا . ككل شخصية مبدعة . قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية عنه المحيطة به من جهة ثم هو من جهة اخرى قد شق طريقا جديدا بين الافكار والعقائد السائدة في زمانه . والدائرة في المكان الذي نشأ فيه .

وقليل ما هو معروف – على سبيل التأكيد – عن حياته وظروفه المبكرة . . . ولكن الشيء الذي يصح ان يبحث هو ماضيه الاجتماعي .

لقد كان احد سكان مدينة غير رئيسية . وليس هناك ما يصح ان يصوره بأكثر من انه (بدوي) ، شارك في الفكرة والنظرة في الحياة التي كانت للبدو الرحل من الناس :

أ – و(مكة) في ذات الوقت لم تكن خلاء . بعيدا عن صخب العالم . وعن حركته في التعامل . بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية . ولها حركة دائبة كمركز للتوزيع التجاري بين المحيط الهندي والبحر الابيض المتوسط .

ب – و(سكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الاولية في سلوكهم ومنشآتهم . اكتسبوا معارف واسعة بالانسان والمدن ، عن طريق تبادلهم الاقتصادي والسياسي مع العرب الرحل ومع الرسميين من رجال الامبراطورية الرومانية .

وهذه التجارب قد كونت في زعماء مكة ملكات عقلية ، وضروبا من الفطنة . وضبط النفس . لم تكن موجودة عند كثير من العرب .

هـ – ثم ان السيادة الروحية التي اكتسبها المكيون من قديم الزمان على العرب الرحل ، زادت قوة ونموا بفضل الاشراف على عدد من المقدسات الدينية التي وجدت داخل مكة وبالقرب منها .

وانطباع هذا الماضي الممتاز لمكة يمكن ان نقف على أثره واضحا في كل أدوار حياة محمد ، وبتعبير انساني : ان محمدا نجح لانه كان واحدا من المكيين .

ولكن بجانب هذا الازدهار في مكة ، كانت هناك ناحية اخرى مظلمة خلفتها تلك الشرور المعروفة لجماعة اقتصادية ثرية ، فيها فجوات واسعة من الغنى والفقر ! هذه الناحية : هي ناحية الاجرام الانساني الذي تمثل في الارقاء والخدم والحواجز الاجتماعية ! وواضح من دعوة محمد الصارخة الى مكافحة الظلم الاجتماعي : ان هذه الناحية كانت سببا من الاسباب العميقة لثورته

---

١ – المذهب المحمدي (ص : ٢٧

الداخلية النفسية] .

ويتمم الدكتور البهي تحليله فيقول (ص ، ٢٠٦) : [ويرى جب كذلك ان ثورة الرسول النفسية لم تبرز في صورة (اصلاح اجتماعي) ، ولم يقم بها على انـه مصلح للحياة المكية الاجتماعية ، وانما برزت في صورة دينية ، وفـي صورة انه رسول ، وذلك لانه اراد ان يستغل قيم المقدسات الدينية بمكة في الزعامة والرواج الاقتصادي .

ومعارضة المكيين اياه ـ لذلك ـ كانت معارضة في الزعامة السياسية ، وخشية على ازدهارهم الاقتصادي من ان يضعف لو قبلوا دعوته ، ولم تكـن ـ معارضتهم اياه ـ بسبب العقيدة والايمان والا فالقرآن نفسه ، يدل على أن فكرة الوحدانية ـ وهي الفكرة الاساسية في الاسلام ـ كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية] .

وينقل الدكتور البهي عن جب قوله (ص ، ٢٧) من كتاب (المذهب المحمدي) : [وهناك حقيقة واحدة مؤكدة في تاريخه وهي : ان الدافع له كان دينيا علـى الاطلاق ، فمن بدء حياته كداع كانت نظرته الى الاشخاص والاحداث وحكمـه عليهما نظرة تأثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية وأعراضها في عالم الانسان] ثم ينقل عنه قوله ايضا (ص ، ٢٩) : [ومحمد في البداية لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة الى دين جديد ، بل كانت معارضتـه المكيين له ، وخصومتهم له من مرحلة الى اخرى ، هي التي قادته اخيرا وهو بالمدينة ـ بعد ان هاجر اليها ـ الى اعلان الاسلام كجماعة دينية جديدة بايمانهـا الخاص ، وبمنشآتها الخاصة .

ويبدو ان معارضة المكيين له لم تكن بسبب محافظتهم وتمسكهم بالقديم ، او بسبب عدم رغبتهم في الايمان ـ بل ترجع اكثر ما ترجع الى اسباب سياسية واقتصادية ، لقد تملكهم الخوف من آثار دعوته التي تؤثر على ازدهارهـم الاقتصادي ، وبالاخص تلك الآثار التي يجوز ان تلحق ضررا بالقيمة الاقتصادية لمقدساتهم .

وبالاضافة الى ذلك فان المكيين قد تصوروا ـ اسرع مما تصور محمـد نفسه ـ أن قبولهم لتعاليمه ربما يمهد لنوع معقد من السلطة السياسية داخل جماعتهم ، التي كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت .

ومعروف من القرآن نفسه ، ان فكرة (الوحدانية) كانت معروفة في غربي الجزيرة العربية ، لقد كان وجود الاله الاكبر وهو الله مبدأ مقبولا كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء ، والقرآن لم يناقش هذه النقطة ابـدا وحجته التي كان يقيمها فقط على ان : لا اله الا الله] .

ويلخص الدكتور البهي ما قاله(جب) حتىالان (ص، ٢٠٩) فيقول: [إن مكة كانت فيها حضارة وزعامة ، ولم تكن ارضا جرداء ، ولم يكن سكانها جفاة غلاظا بل كانت لديهم فطنة ، وملكة في السياسة ، ومعارف واسعة بالناس وبالمدن على

السواء . وأن حياة محمد كانت حياة مكية خالصة ، بما فيها نشأته ودعوته وصراعه ...

فهي حياة محدودة بظروف الزمان والمكان .

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة . بل لاناس معينين ! واختياره طابع الدعوة بأن تكون دينية ، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون في صورة حكومة إلهية ، وهو من تحديد عوامل الحياة المكية . وقد وقع محمد تحت تأثير ما دار فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية ..

وأن القرآن ليس جديدا كله على العرب المكيين ، وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية . وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى اليهودية المعروفة في المدينة ، وليست معارضة المكيين له بسبب تمسكهم بالقديم او بسبب الايمان ، كما يذكر القرآن مثلا في قوله تعالى : «بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة ، وانا على آثارهم مهتدون » .

«وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها : انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون . قل او لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم . قالوا انا ما أرسلتم به كافرون» .

وانما جاءت معارضة مكة فينظر (جب) بسبب المنافسة في الزعامةالسياسية. والخوف من انهيار حياتهم الاقتصادية .

والقرآن ... كما يريد (جب) ان يقول اذن : هو من عمل انسان . انسان معين هو محمد ، عاش حياة خاصة وهي حياة المكيين ، وتبلورت حياته الخاصة فيما قال فيه] .

ثم يتحدث الدكتور البهي عن كتاب في الشعر الجاهلي فيقول (ص ٢١٢) :

[يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة هي : ان الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل ظهور الاسلام ، اي لا يمثل الحياة التي عاش فيها الرسول قبل الرسالة ، بما لها من جوانب وأجواء . اذ هو شعر مصطنع منتحل . ولذا لا يعبر عن حقائقها ولا عما دار فيها . فهو في جملته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة . وبعيدة عن التمرس السياسي ، والنهضة الاقتصادية والحياة الدينية الواضحة ، مع ان حياة العرب في الجاهلية كانت حياة حضارية والعرب كما يقول المؤلف (١) !!!

«لم يكونوا على غير دين . ولم يكونوا جهالا ولا غلاظا ، ولم يكونوا في عزلة سياسية او اقتصادية ، بالقياس الى الامم الاخرى ... كذلك يمثلهم القرآن».

«واذا كانوا اصحاب علم ودين ، واصحاب ثروة وقوة وبأس ، واصحاب

---

١ ــ الشعر الجاهلي (ص ٢٢ ــ ٢٣) .

سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها مؤثرة فيها ، فما أخلقهم ان يكونوا امة متحضرة راقية ، لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل ان يصدق ان القرآن ظهر في امة جاهلة همجية» (٢) .

ومنطق المؤلف : بما ان الشعر الجاهلي لا يصح ان يكون مرآة صافية للحياة الجاهلية – وهي الحياة التي نشأ بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقام بدعوته ، وكافح من اجل هذه الدعوة فيها – فالشيء الذي يعبر عن هذه الحياة تعبير صدق ، وموثوق به كل الثقة : هو القرآن ... «فالقرآن اصدق مرآة للعصر الجاهلي» .

واذا رجعنا – هكذا يستنتج المؤلف – الى القرآن ، نجده قد صوّر العرب وحياتهم بما يجعلهم أمة سياسية ، تنشد ان تكون قوة ثالثة بين الفرس والروم ، كما كانت (أمة وسطا) بين البحر الابيض المتوسط والمحيط الهندي ، وبذلك كانت مركزا للتجارة العابرة ... وعن هذا الوضع بين الشمال والجنوب اثرت ونافست في القوة ، كما كان لها دين ومعتقد ناهض . يقول في ذلك :

«لم يكن العرب اذن – كما يظن اصحاب هذا الشعر الجاهلي – منعزلين ، فانت ترى ان القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم : (ألم ، غلبت الروم في أدنى الارض) وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ، لله الامر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ، والله ينصر من يشاء» (١) . فهذا الذي ذكره القرآن في سورة الروم يراه المؤلف عناية سياسية أكثر منه اخبارا عن طريق الوحي بمصير الامبراطورية الرومانية في الشرق .

يستطرد المؤلف فيقول :

«وهو – اي القرآن – يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الامم في السورة المعروضة لايلاف قريش ايلافهم ، رحلة الشتاء والصيف» ... وكانت احدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم ، والاخرى الى اليمن حيث الحبشة او الفرس .

وسيرة النبي تحدثنا ان العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب الى بلاد الحبشة... الم يهاجر المهاجرون الاولون الى هذه البلاد ؟؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة الى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى مصر فلم يكونوا اذن معتزلين . ولم يكونوا اذن بنجوة عن تأثير : الفرس ، والروم ، والحبشة ، والهند ، وغيرهم من الامم المجاورة لهم .

أرأيت ان التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن ، انفع واجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي ؟ أرأيت ان هذا

---

٢ – المصدر السابق (ص ١٥) .

١ . الشعر الجاهلي (ص ، ٢٢ – ٢٣) .

النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا ان نعرف من امر الجاهليين» (١) .

ومعنى هذا القول كما يريد ان يفهم المؤلف قارئه : ان القرآن انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه وهو النبي : وهو يمثل لذلك بيئة خاصة : في عقيدتها، ولغتها ، وعاداتها ، واتجاهها في الحياة ... وهي البيئة العربية في الجزيرة العربية .

ويقول المؤلف في توضيح هذا المعنى :

«وليس من اليسير ؛ بل ليس من الممكن ان نصدق : ان القرآن كان جديدا كله على العرب ، فلو كان كذلك لما فهموه ولما دعوه ، ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ، وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية ، وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس ، وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس ، وصائبة الجزيرة وحدهم ... وانما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به احد من أولئك الذين عارضوه وايدوه ، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالاموال والحياة .

اترى احدا يحفل بي لو انى اخذت أهاجم البوذية ، او غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها احد في مصر ؟ ولكني اغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، واهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، واحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام » .

وإذن القرآن — بعبارة اخرى — دين محلي لا انساني عالمي ، قيمته وخطره في هذه المحلية وحدها ! قال به صاحبه متأثرا بحياته التي عاشها وعاش فيها، ولذلك يعبر تعبيرا صادقا عن هذه الحياة ! اما انه يمثل غير الحياة العربية ، أو يرسم هدفا عاما للانسانية ، فليس ذلك بحق .

انه دين بشري وليس وحيا إلهيا ... قالها صاحبه لقوم معينين ولذلك تجاوبوا معه ، أو قاموا ضده ، ولو ان صاحبه قاله في جماعة اخرى (لما حفل به احد) لان ما يقوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الاخرى في قليل او كثير .

فالقرآن مؤلف ومؤلفه نبيه محمد ! ويمتاز تأليفه بأنه يمثل حياة العرب المحدودة في شبه جزيرة العرب ، في اتجاهات حياتها المختلفة : السياسية ، والاقتصادية ، والدينية .

---

١ — في الشعر الجاهلي (ص ١٦٢ — ١٧) .

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الاسلام دراسة علمية ، كما يدور عند صاحب كتاب (الشعر الجاهلي) بين امرين لا ثالث لهما : بين ما يسمى بالشعر الجاهلي ، وبين القرآن ... كلاهما للانسان وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية ، لكنه استبعد الشعر الجاهلي واختار القرآن لهذه الدراسة لانه صادق في كونه (انطباعا) دقيقا لهذه الحياة .

القرآن اذن مصنوع مؤلف .

هو مرآة لافق خاص من الحياة ، هو افق الحياة في شبه الجزيرة العربية في مكة بوجه خاص] .

يوازن الدكتور البهي بين كتابي (المذهب المحمدي) ، (في الشعر الجاهلي) ويخلص الى ما يلي ، فيقول (ص ، ٢٢٠) : [ان كليهما يرى :

ـ ان الحياة الجاهلية قبل الاسلام ، كانت حياة حضارية ... كانت حياة حافلة بالكياسة السياسية ، والنشاط الاقتصادي ، والنهضة الدينية .

ـ ان محمدا ـ او الاسلام او القرآن ـ استغل المقدسات في مكة ، وفي مقدمتها البيت الحرام اول بيت وضع للناس بمكة ، والذي قام على عمارته ابراهيم والد اسماعيل . وظاهرة استغلال هذه المقدسات كما يرى كتاب «المذهب المحمدي» هي في ان ثورة محمد ، والاسلام اخذت طابع الدين ، دون الطابع الاجتماعي ! أما كتاب الشعر الجاهلي فيرى هذه الظاهرة في ان محمدا او الاسلام اضطر الى قبول قصة اسماعيل وتعليمه العربية اضطرارا مع انها خرافة أثبتت الحقائق العلمية عدم وقوعها ! اضطر الى ذلك حتى لا يفقد سلاح «المقدسات الدينية» القائمة في مكة وحول مكة في صراعه مع خصومه (المكيين) ! اذ المكيون انفسهم كانوا على استعداد نفسي لقبول هذه القصة ، رغبة في الوحدة والتكتل ، ليكونوا قوة ثالثة في مواجهة قوى الفرس والروم .

ـ وأن (القرآن) لم يكن جديدا كل الجدة على العرب ، فما فيه من عقائد كانت تعرفها مكة ، وتعرفها العرب في شبه الجزيرة . ولكن صاحب كتاب (المذهب المحمدي) : يرى ان آية معرفتهم لذلك هي عدم معارضة المكيين له فيما ذكر من عقائد ـ حتى عقيدة الوحدانية ـ وأرجع معارضتهم اياه الى المنافسة السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم بينما يرى صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» : ان آية ذلك هي قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم ، فلو لم يكن القرآن مألوفا لديهم لما عارض من عارض ولا قبل من قبل ولا حفل به احد ، ولا كان له اي خطر!

ـ وأن دعوة الاسلام دعوة محلية ، في جماعة خاصة ، وفي حياة خاصة . ولذا فالقرآن أو الاسلام انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة ، في حياتهم الخاصة ! ويمكن ان يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة ـ في حياتها الخاصة ـ في

حياة محمد في جميع أدواره ... وهذا ما يصـــوره صاحب كتاب «المذهب المحمدي» ولهذا السبب يعتبر القرآن تعبيرا صادقا عن هذه الجماعة الخاصة في حياتها الخاصة ، حتى عن أمانيها كما يصوره صاحب كتاب «الشعـر الجاهلي» .. واذن فالقرآن محدود القيمة ، محدود المكان ، محدود الزمان !

ومنطق هذا كله : ان القرآن ليس وحيا لرسالة ، اذ لو كان وحيا من عند الله لكان للناس جميعا ، في كل مكان وفي كل جيل ! ولو كان وحيا ايضا لرسم خطة جديدة لهداية الناس في عقيدتهم ، ولم يكن حاكيا لما كان عليه بعض افراد الجماعة الانسانية ! ثم ان العرب انفسهم – قبل الناس الآخرين – لم يكونوا في جهل ، ولم يكونوا على ضلال حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعو الى الهداية .

والفرق بعد ذلك بين الكتابين في عرض فكرة «بشرية القرآن» هو :

– ان احد الكتابين في وصفه للقرآن ، وفي وصفه لصلة القرآن بالعرب . يقول :

فيه اي (القرآن) اخذ من الوثنية العربية .
وفيه اخذ من المسيحية العربية .
وفيه اخذ من (اليهودية) العربية .
وهذا الكتاب هو كتاب «المذهب المحمدي» .

ويهم الاستشراق ان يردد دائما ان القرآن أخذ من المسيحيه او اليهودية . بدلا من ان يذكر انه رد على المسيحية او اليهودية .

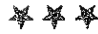
– بينما الكتاب الثاني ، في تحديد هذه الصلة – وهو كتاب «الشعـر الجاهلي» – يذكر ان القرآن :

فيه رد على الوثنية العربية .
وفيه رد على المسيحية العربية .
وفيه رد على اليهودية العربية .

وذلك كي يوهم القاريء المسلم ان القرآن لم يلتق مع المسيحية القائمة ، ومع اليهودية الموجودة اذ ذاك . وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية ، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقا أصيلا بينهما ... لان التعبير بأنه «أخذ» من المسيحية واليهودية قصد التمهيد الى الحكم : بأن القرآن لم يكن كله جديدا على العرب ، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه «رد» وبيئة الكاتبين هي التي أوحت الى كل منهما بالاختلاف في التعبير ، على نحو ما رأينا .

ولم يكن القصد في الموازنة بين الكتابين في عرض «بشرية القرآن» الى بيان: ان احدهما اخذ من الثاني ، بل كان القصد اولا وبالذات ، الى توضيح : ان كتاب «الشعر الجاهلي» في العالم العربي يحكي رأي المستشرقين في هـذا الجانب ... ذلك رأي الذي تنوعت اساليبهم في عرضه ، والذي يعد مع ذلك هدفا سياسيا في بحوثهم منذ أن نشأ الاستشراق ، ومنذ ان اتجه الاستشراق من مبدأ أمره الى تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الاسلامية ، عن طريق اضعاف

قيمة الاسلام كدين ورسالة من رسالات السماء] .



ثالثا — بين العلم والدين :

أصدر طه حسين كتاب (من بعيد) عام ١٩٣٥ . وقد نشر فيه بحثا تحت عنوان (بين العلم والدين) . وقد كانت مناسبة بحثه هذا الضجتين اللتين نشبتا بعيد نشر كتاب (الاسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرزاق عام ١٩٢٥ ، وكتاب (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ ، واللتين انتهتا الى اعدام الكتابين ، والى طرد مؤلفيهما ، الاول : من القضاء الشرعي وتجريده من لقب عالم ازهري ، والثاني: من الجامعة المصرية .

كتب طه حسين مقالة مفلسفا إلحاده وتخبط زميله . معزيا نفسه بالصراع بين القديم والجديد وبأنه على رأس المجددين ، شاتما السواد الاعظم من الشعب المصري ، واصما اياه بالتأخر والجهل، واضعا نفسه في مرتبة الانبياء المضطهدين: اذ له بهم قدوة وامامة .

يبدأ مقاله فيشير الى اهتمام الناس بالخصومة بين العلم والدين اثر نشر الكتابين (الاسلام وأصول الحكم) ، (في الشعر الجاهلي) فيقول في كتابه (من بعيد) ، (ص ، ٢٠٢) : [الناس مغنيون في هذه الايام عندنا بالخصومة بين العلم والدين ، وقد بدأت عنايتهم بهذه الخصومة تشتد منذ السنة الماضية ، حين ظهر كتاب (الاسلام وأصول الحكم) فنهض له رجال ينكرون ويكفرون صاحبه . ويستعدون عليه السلطان السياسي . وزادت هذه العناية شدة حين ظهر في هذه السنة كتاب (في الشعر الجاهلي) فنهض له رجال الدين ايضا ينكرونه ويكفرون صاحبه ، ويستعدون عليه السلطان السياسي] .

يرجع طه حسين الثورة على الكتابين الى الخصومة بين العلم والدين . لا الى ما في كتابه من كفر بالدين ، وتهجم على قيم المجتمع ، ومغالطة للبديهيات العلمية . ولا الى ما في كتاب زميله من تحوير للحقائق ، وازورار عن الحق ، وافتئات عليه . فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [والحق ان هذه الخصومة بين العلم والدين — كما قلت في غير هذا الموضع — قديمة يرجع عهدها الى اول الحياة العقلية الفلسفية . والحق ايضا ان هذه الخصومة بين الدين والعلم ستظل قوية متصلة ما قام العلم وما قام الدين لان الخلاف كما سنرى بينهما اساسي جوهري لا سبيل الى ازالته ولا الى تخفيفه الا اذا استطاع كل واحد منهما أن ينسى صاحبه نسيانا تاما ، ويعرض عنه أعراضا مطلقا] .

يشير طه حسين الى اول خصومة بين العلم والدين بشرب سقراط للسم الزعاف ، يعلق على هذه الحادثة فيقول (ص ، ٢٠٥) : [من ذلك الوقت اصبحت الخصومة بين العقل والدين ، او قل بين العلم والدين امرا لا مندوحة عنه : يخاف الدين كل فلسفة وكل علم ، ويرتاب العلم بكل دين] .

يبرر طه الصراع بين العلم والدين في الفقرة الثانية من مقاله : بأن الدين حظ الكثرة من المجتمع ، والعلم حظ القلة منه . ويعلل عنف الصراع : بأنه حقد الرعاع على الامتياز فيقول (ص ، ٢٠٧) : [ومع هذا كله فقد اختصم هذا الدين الساذج اليسير مع الفلسفة وانتهت الخصومة بموت سقراط . ذلك لان الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قدرته وعنفه من الفرق بين جوهري العلم والدين فحسب ، وانما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر ، هو أن الدين حظ الكثرة، والعلم حظ القلة ، فسواد الناس مؤمن ديان ، مهما يختلف العصر والطور والمكان . والعلماء او الفلسفون قلة دائما . فليس غريبا ان تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التي يسميها العلماء او الفلاسفة والتي تفكر على نحو خاص لم يألفه الناس] .

ويؤكد ثانية حقد سواد الناس على الامتياز فيقول (ص ، ٢٠٨) : [نقول اذا كان التفوق يمس هذا الاصل الذي هو الدين فخليق بالسواد أن يبغضه ويثور به وينكل بالمتفوقين تنكيلا متى استطاع الى ذلك سبيلا] .

وكأني بطه حسين يريد ان يقول : انني كسقراط من القلة النادرة الشاذة المرموقة ، فليس عجبا ان يثور عليّ سواد الدهماء . ورعاع المجتمع المصري الذي يتعلق بأوهام الدين ، وترهات الغيب . فهم لا يعقلون ، وإياي يحسدون . ولكنهم — ويا للاسف — لم يسقوه السم الزعاف كما أسقيه سقراط ، فالف شكر لحراب انكلترا التي كانت تحميه . وتحمي النظام الذي تبجح في ظله .

ثم يستعرض في الفقرتين الثالثة والرابعة تاريخ الصراع بين العلم والدين عند اليونان والرومان والمسيحية في القرون الوسطى والعصور الحديثة .

يؤمن طه حسين بأن الصراع بين العلم والدين في حقيقته صراع بين الجمود والتطور ، بين القديم والجديد ، يوضح هذا فيقول (ص ، ١٧) : [فالخصومة في حقيقة الامر ليست بين العلم والدين ، ولا بين الوثنية واليهودية والنصرانية والاسلام . ولا هي بين دين ودين ، وانما هي أعم من ذلك وأيسر ، هي بين القديم والجديد ، هي بين السكون والحركة ، هي بين الجمود والتطور] .

ويستقرىء سير التاريخ . فيصل الى تشابه تاريخي الاسلام والمسيحية . في موقفهما من العلم . فيقول (ص ، ٢١٨) [نحب ان تفكر في الامر تفكيرا علميا مجردا من الهوى مبرءا من الغرض ، لا يتاثر بالعصبية الجنسية ولا الدينية فسترى ان الامر قد سار في الشرق والغرب على أسلوب واحد ، فلم يكد الاسلام ينتصر ويستقر في الارض ويظفر بالسلطان السياسي ويفرغ من الحرب والفتوح حتى كره ماوكه الجديد ، وأكثروا الحرص على القديم ، واستغلوا ميل العامة

الى القديم وحرصهم عليه : واتخذوا هذا الاستغلال وسيلة الى الحكم والتسلط فأنكروا كل جديد وحاربوه . وعلى هذا النحو سارت المسيحية في اوروبا . وكان لاصحاب الدينين صرعى في الشرق والغرب . وكان العلم موضع الاضطهاد في هذين القطرين من الارض . ولكن هنا وقفة يجب ان نقفها لنكون منصفين . فالحق انه ليس في طبيعة الاسلام ولا في طبيعة المسيحية ما يدعو الى الاضطهاد ولا الى محاربة الجديد ، ولا الى مناهضة الرأي ، ولك ان تبحث وتمعن في البحث ، فلن تجد نصا او شبه نص ينكر التجديد ويدعو الى مناهضته . او يأخذ العقل بالجمود او يحظر عليه حرية الرأي قليلا او كثيرا : ليس في الاسلام ولا في المسيحية اذن ما يدعو الى مناهضة حرية الرأي] .

لكنه يحس بثقل حديثه السابق على القاريء ، بمبالغته في الاحكام الخاصة بالاسلام ، وبمغالطته لحقائق التاريخ الاسلامي الناصعة . فيستدرك في الصفحة التالية مخففا من وطأة كلامه فيقول (ص : ٢١٩) : [وشيء آخر لا بد من اثباته لنكون منصفين ، هو ان تبعات المسيحيين أثقل من تبعات المسلمين في مناهضة العلم ومحاربة الرأي ، فأنت تستطيع ان تعد العلماء والمفكرين الذين أوذوا في البلاد الاسلامية ، وأنت تستطيع ان تلاحظ انهم قليلون جدا ؛ وأن تلاحظ انهم لم يلقوا من الاذى الا قليلا . ولكنك تستطيع ان تعد العلماء والمفكرين الذين اوذوا في ظل المسيحية فستراهم كثيرين جدا ؛ وسترى انهم لقوا من الاذى ألوانا منكرة أخفها السجن ، وأقساها الموت والعذاب] .

غالط طه حسين ودس — كعادته — وان حاول دائما ان يخفف من شدة مغالطاته ودسه بالتأني والحذر الشديدين في تقديم أفكاره ، وبالاستدراكات المستمرة .

فحقيقة الامر ان الشرق والغرب لم ينهجا أسلوبا واحدا ، وتلك صفحات التاريخ مفتوحة بين يدينا تلهج وتصرخ بأنه حينما كان دين اسلامي كان فكر ومفكرون ، وأية تربة رمى فيها بذوره كان علم وعلماء ، وأي ارض أرخى فيها مرساته كان هدى وضياء . وأنه لامر نادر وشاذ وليس قليلا — كما قال طه حسين — أن ترى اضطهادا للعلم والعلماء في التاريخ الاسلامي . وان عدة حوادث لا تعطي حكما تاريخيا ، ولا تشكل قانونا سائرا . عكس المسيحية فانه لوضع شاذ ان ترى انسجاما وتوافقا بين اللاهوت والعقل ، وانه لامر طبيعي ان ترى صراعا بين رجال الدين ورجال العلم . وقد طال أمد الصراع حتى فاق طاقة النفس البشرية في الصبر والاحتمال ، فانفجرت في نهاية القرن الثامن عشر محطمة كل القيم : ملطخة كل المقدسات ، مبتعدة عن كل دين .

لماذا كان توافق بين الدين والعلم في المجتمع الاسلامي ؟ أو قل لماذا كان اضطهاد العقل محدودا في ظل الحكم الاسلامي ؟ طه حسين يجيب على هذا السؤال : فيذكر أسبابا مبهمة لهذا التوافق منها ان الاسلام حر لا يمنح السلطة السياسية سبيلا على الناس ، وان الحكومة كانت عربية خالصة في البداية

والعربي حر بطبعه ، فلما كان عصر بني العباس وتسلطت على المسلمين حكومة عربية ظاهر الامر ، أعجمية في حقيقته ظهرت الخصومة بين العلم والدين .

يقترب طه حسين من الحقيقة احيانا ، لكن ضلال نفسه يأخذه بعيدا عنها .

نسأل ثانية : لماذا كان توافق بين الدين والعلم في المجتمع الاسلامي ؟ لماذا كنا نرى العالم في الجغرافيا والفلك والطبيعة والرياضيات عالما في الدين ايضا ؟ لماذا كان الرجلان رجلا واحدا ..؟ ، نفسا واحدة ، ذاتا واحدة ؟ ولماذا كان تصادم بين رجال الدين ورجال العلم في المجتمع المسيحي ؟ لماذا كانت هذه السلسلة الطويلة من عذابات الحرق والسجن والقتل في تاريخه ؟

الجواب : يكمن في طبيعة الدينين الاسلام والمسيحية فقط وليس في اي عامل خارجي . الاسلام يرتكز على العقل ، يركن اليه ، يحض على التفكير ، يلفت النظر الى روائع الكون ، يأمر باستغلال الطبيعة ، يوازن بين العمل والعبادة . وقد فعلت هذه التوجيهات في المجتمع الاسلامي الاول فاستوعب علوم وتراث البلاد المفتوحة ، وصبغها بوحي عقيدته ، وقولبها ضمن منظوراته الفكرية ، ونماها حتى كوّنها خلقا آخر جديدا .

أما المسيحية فقد حملت – منذ البداية – بذور الانحراف ، حملتها في اللحظة التي احتكر فيها رجال الكهنوت الدين المسيحي ، وادعوا حق تفسير النصوص ، في اللحظة التي نالوا الوصاية فيها على المسيحيين . ان الاحتكار والولاية – هاتين – حتمتا الاصطدام بين الدين والعلم ، حتمتا تلك السلسلة من العذابات لرجالهما ، حتمتا – في الوقت نفسه – البحث عن خلاص البشرية . فظن الانسان ذاك الخلاص في عبادة العقل ونبذ الدين .

تابع طه حسين في الفقرتين السادسة والسابعة من مقاله تسجيله لتاريخ الصدام بين الدين والعلم ، فيشير الى ان العلم قد اضطهد الدين في العصر الحديث ، وسقط شهداء الدين في ساحة المعركة ، كما سقط شهداء العلم من قبل فيقول (ص ، ٢٢٥) : [وهنا انعكست الآية واثم العلم والفلسفة او قل اثم اصحاب العلم والفلسفة ، كما أثم اصحاب الدين من قبل ، فاضطهد الدين اضطهادا شديدا ، ولقي رجال الدين ضروبا من الفتن والمحن ، وكان الذين يفتنون رجال الدين ويمتحنونهم هم اولئك الذين كانوا متأثرين بفلسفة (فولتير) و(مونتيسكيو) و(جان جاك روسو) و(ديدرو) وغيرهم] .

ثم يعلل الاسباب الداخلية التي تؤدي الى تصادم العلم بالدين فيقول (ص ، ٢٢٧) : [ان الخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الانسان ، وانما يتصل احدهما بالشعور ، ويتصل الآخر بالعقل ، يتأثر احدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف ، ولا يتأثر الآخر بالخيال الا بمقدار ، ولا يعني بالعاطفة الا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله ، والخصومة بين الدين والعلم اساسية جوهرية لان الدين اسن من العلم ، ولانه كان في العصور القديمة كل شيء : كان دينا وكان علما ، وأبى

الدين ان يذعن لهذا التغيير ، وأبى العلم ان ينزل عما ظفر من الثمرات . فلن يتفقا ـ الا اذا جحد احدهما شخصيته كما قلت في غير هذا المكان .

والخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار ، ولان العلم يرى لنفسه التغير والتجدد ، فلا يمكن ان يتفقا الا ان ينزل احدهما عن شخصيته .

والخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان احدهما عظيم جليل واسع المدى بعيد الامد لا حد له ولا انتهاء لموضوعه ، ولأن الآخر متواضع ضئيل محدود المطامع بطيء الخطى يقدم ثم لا يكره ان يحجم ، ويمضي ثم لا يكره ان يرتد ويبني ثم لا يتحرج من الهدم ، فلا يمكن ان تفقا الا ان ينزل احدهما عن شخصيته] .

ما هو السبيل لازالة الخصومة ؟ يجيب طه : السبيل هو اقامة حكومة لا دينية تعتمد فكرة الوطنية فيقول (ص ، ٢٣٠) : [ذلك لان فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الان في تكوين الدول وتدمير سياستها مقام فكرة الدين او مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل] . ويستشهد بالحكومات الحديثة فيقول (ص، ٢٣١) : [وانما تقوم الحكومة الحديثة في اقطار الارض المتحضرة الان على اساس سياسي خالص من المنفعة الاقتصادية والمدنية لا اكثر ولا اقل . وقد فرغ الناس من هذا واصبحوا لا يفكرون في ان الحكومة تقوم على الدين او لا تقوم عليه] .

والخلاصة : يرى طه حسين حتمية الصراع بين العلم والدين ، واستحالة التوفيق بينهما ، ويحل هذه المعضلة بقيام سلطة لا دينية تدور حول فكرة الوطنية .



رابعا ـ مستقبل الثقافة في مصر :

الّف طه حسين هذا الكتاب بعد استقلال مصر عام ١٩٣٦ مجيبا على تساؤلات الشباب في مصر ، واستفساراتهم حول الطريق الذي يجب ان يسير فيه بلدهم . وهو من اخطر الكتب التي الفت في تلك الفترة ، وتكمن خطورته في دعوته الوقحة الى تناول الحضارة الغربية بقضها وقضيضها ، حلوها ومرها.

يلبس طه حسين دعواه المنكرة في نقل الحضارة الغربية ثوبا من العلمية المجردة فيسأل في بداية الفقرة الثانية من كتابه : أمصر من الشرق أم من الغرب؟ ويورد شواهد عدة تنبيء عن مقاومة مصر للاحتلال الاجنبي ، ثم يجيب على

السؤال السابق قائلا (ص ، ١١) : [إن العقل المصري منذ عصوره الاولى عقل ان تاثر بشيء فانما يتأثر بالبحر الابيض المتوسط ، وان تبادل المنافع على اختلافها فانما تبادلها مع شعوب البحر الابيض المتوسط] . ثم يبين ايمان المصريين بانتمائهم الى الشرق فيقول (ص . ١٥) : [فأما المصريون فيرون انهم شرقيون وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافي اليسير وحده ؛ بل معناه العقلي والثقافي] . ويعقب مستغربا : [وقد استطعت أن أفهم كثيرا من الخطأ ؛ وأسيغ كثيرا من الغلط ؛ وافسر كثيرا من الوهم ، ولكني لم أستطع قط ، ولن استطيع في يوم من الايام : ان أفهم هذا الخطأ الشنيع او أسيغ هذا الوهم الغريب] .

ويطعن في حكم العرب المسلمين لمصر فيقول (ص . ١٧) : [والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاها – اي مصر – عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة ، وبانها لم تهدأ ولم تطمئن الا حين اخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طوسون : وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده] . ويحور الحقائق التاريخية فيذكر انفصال السياسة عن الدين في الحكم الاسلامي فيقول (ص . ١٧) : [فالمسلمون اذن قد فطنوا منذ عهد بعيد الى اصل من أصول الحياة الحديثة . وهو : ان السياسة شيء : والدين شيء آخر : وأن نظام الحكم وتكوين الدول انما يقومان على المنافع العملية قبل ان يقوما على اي شيء آخر] .

يتساءل طه حسين في بداية الفقرة الخامسة من كتابه : هل استطاع الاسلام خلال حكمه الطويل ان يخرج مصر عن عقليتها الاولى ؟ فيقول (ص . ٢١) : [وجاء الاسلام وانتشر في أقطار الارض وتلقته مصر لقاء حسنا . وأسرعت اليه اسراعا شديدا : فاتخذته لها دينا . واتخذت لغته العربية لها لغة . فهل أخرجها ذلك عن عقليتها الاولى . وهل جعلها ذلك شرقية بالمعنى الذي يفهم من هذه الكلمة الآن ؟]

يبهم طه حسين ، والا فماذا تعني كلمة العقل المصري ؟ هل يقصد بها محصلة الصفات الفرعونية ؟ أم ماذا ؟. وهو يموه ويتلاعب – في الوقت نفسه – بالالفاظ : فقد أورد مفهومين متناقضين لكلمتي (شرق . شرقية) في صفحات متقاربة ؛ فقصد بها في الاول : الهند والصين واليابان ، والحضارة الهندية الصينية اليابانية . وقصد بها في الثاني : الاسلام والحضارة الاسلامية .

وهو يتعامى عن المفاهيم البسيطة ؛ فقد كان مفهوم (الشرق : الشرقية) في مطلع القرن العشرين شعارا سياسيا اكثر منه حضاريا ؛ انطلق كرد فعل من استعمار الغرب للشرق : ونتج من تشابه ظروف شعوب آسيا وأفريقيا تجاه اوروبا .

هل أخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ؟ وهل جعلها أمة شرقية ؟. يجيب طه ب (لا) . ويدلل على امكانية ذلك بالمسيحية التي لم تخرج العقل الاوروبي عن كونه أوروبيا .

قبل ان نناقش طه جوابه نوضح حقيقة بسيطة هي : ان الاسلام مفهوم يصب ضمن مفاهيم الشرق ، والحضارة الاسلامية جزء من الحضارة الشرقية . هذا الكلام صحيح في حدوده الجغرافية ، أما بعد ذلك فالاختلاف لا حدود – وهو اختلاف جملي واضح – بين الاسلام وديانات الشرق كالبوذية والبراهمية ، بين مقومات الحضارة الاسلامية والحضارات الهندية والصينية واليابانية .

هل أخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ؟ وهل جعلها أمة شرقية ؟ نجيب: بـ (نعم) . فقد أخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ولم يجعلها شرقية بل جعلها اسلامية . والا فما هي صفات مجتمع ما قبل الاسلام التي لم ينلها التحوير ؟ ولم يطلها التغيير ؟ وماذا بقي من مجتمع ما قبل الاسلام في مصر ؟ هل بقيت مثله ؟ هل بقيت قيمه ؟ هل بقيت تطلعاته وأشواقه ؟ هل بقي تفكيره ؟ هل بقي أدبه ؟ هل بقيت أنظمته الاجتماعية ؟ هل بقيت تشكيلاته السياسية ؟ هل بقيت علاقاته الاقتصادية ؟ وهل ؟... وهل ؟ الخ ... كيف اذن لم يخرج الاسلام مصر عن عقليتها الاولى ؟!!!

يستمر طه حسين في غيه فيقول في آخر هذه الفقرة (ص ٢٦) : [ولا ينبغي ان يفهم المصري ان الكلمة التي قالها اسماعيل ، وجعل بها مصر جزءا من اوروبا، قد كانت فنا من فنون التمدح أو لونا من ألوان المفاخرة . وانما كانت مصر جزءا من اوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية . على اختلاف فروعها وألوانها] .

نفى طه اتصال العقل المصري بالشرق . ونفى تأثير الاسلام عليه . ليصل الى ان العقل المصري جزء من العقل الاوروبي . يقول في نهاية الفقرة السادسة (ص ٢٩) : [وإذن فمهما نبحث ومهما نستقصي فلن نجد ما يحملنا على ان نقبل ان بين العقل الاوروبي والمصري فرقا جوهريا] .

ويهدد بانه لن ترده قوة عن اخذ الحضارة الغربية فيقول (ص ٣١) : [وليس في الارض قوة تستطيع ان تردنا عن ان نستمع بالحياة على النحو الذي يستمتع بها عليه الاوروبيون] .

ثم يغلق كل النوافذ الحضارية ، ويعتبر الحضارة الغربية – وحدها – مقياسا للرقي فيقول (ص ٣١) : [ونستطيع ان نقول : ان مقياس رقي الافراد والجماعات في الحياة المادية مهما تختلف الطبقات عندنا ، انما هو حظنا من الاخذ بأسباب الحياة المادية الاوروبية ، واذا عبنا انفسنا بشيء من هذه الناحية نعيبها بالابطاء في نقل ما عند الاوروبيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية] .

يتكلم طه حسين نيابة عن الشعب المصري ، ويفصح عن مكنونات جوانحهم . ويلزمهم الفناء في الحضارة الغربية فيقول (ص ٣٥) : [كل هذا يدل على اننا في هذا العصر الحديث نريد ان نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم الى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا] . ويزين ذلك باتفاق العقلين

المصري والاوروبي فيقول متمما كلامه السابق : [وعلى اننا لا نجد في ذلك من المشقة والجهد ما كنا نجده لو ان العقل المصري مخالفا في جوهره وطبيعته للعقل الاوروبي] .

أما اننا لا نجد مشقة وجهدا في تناول الحضارة الغربية شيء صحيح ، ويرجع ذلك الى قوة الاحتلال الاجنبية التي تفرض اشياءها الحضارية بارهاب السلاح ، وباغراء التسلط ، ولا يرجع ذلك الى توافق جوهر العقل المصري مع العقل الاوروبي والا فبماذا نفسر فلاح الحضارة الاوروبية في اليابان ؟ كيف نفسر انتشارها في زمن قصير ؟ مع تخالف وتضاد جوهر العقلين الياباني والاوروبي كما قرر سيادة الدكتور في صفحة سابقة من كتابه .

يهزأ طه من الدعوة الى الاسلام في القرن العشرين ويسوي بين تراث الاسلام والتراث الفرعوني او اليوناني او الروماني فيقول (ص ، ٣٦) : [واني لاتخيل داعيا يدعو المصريين الى ان يعودوا الى حياتهم القديمة التي ورثوها عن آبائهم في عصر الفراعنة او في عصر اليونان والرومان او في عصرها الاسلامي . اتخيل هذا الداعي وأسأل نفسي : أتراه يجد من يسمع له ويسرع الى اجابته او يبطيء في هذه الاجابة ولكنه يجيب على كل حال ؟ فلا ارى الا جوابا واحدا يتمثل امامي بل يصدر من أعماق نفسي : وهو ان هذا الداعي ان وجد لم يلق بين المصريين الا من يسخر منه ويهزأ به] .

ويطلب من المصريين محو شعور التميز عن اوروبا من انفسهم فيقول (ص ، ٤٢) : [وأن نمحو من قلوب المصريين أفرادا وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم انهم خلقوا من طينة غير طينة الاوروبي ونظروا على امزجة غير الامزجة الاوروبية ، ومنحوا عقولا غير العقول الاوروبية] مع ان الشعور بالتمايز لا يناقض اخذ الحضارة الاوروبية ، ولا يضر بالاخذ منها . بل على العكس مفيد انسانيا وحضاريا . وأوضح دليل أمامنا حرص الشعبين الانجليزي والفرنسي على ايجاد التمايز بينهما في اشياء مادية تافهة كوحدات الاوزان والاقوال ، مع انه تظللهما حضارة واحدة . ولكنها التبعية ، واية تبعية ؟ التبعية الذليلة !!!

وتبلغ التبعية الذليلة ذروتها ، ولكن يتبدى معها – هذه المرة – الغباء والحمق والوقاحة ممزوجين ، حينما ينادي بأخذ الحضارة الغربية حلوها ومرها ، ما يحب منها وما يكره ، ما يحمد منها وما يعاب . يقول (ص ، ٤٥) : [لكن السبيل الى ذلك – اي الى الرقي – ليست في الكلام يرسل ارسالا ، ولا في المظاهر الكاذبة والاوضاع الملفقة ، وانما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء . وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي : أن نسير سيرة الاوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة . خيرها وشرها، حلوها ومرها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب] .

ويحدد وسائل نقل الحضارة الاوروبية فيقول (ص ، ٥٠) : [وووسائله ان نتعلم

كما يتعلم الاوروبي ، لنشعر كما يشعر الاوروبي ، ولنحكم كما يحكم الاوروبي . ثم لنعمل كما يعمل الاوروبي ، ونصرف الحياة كما يصرفها .

ثم يتحدث طه حسين في بقية الجزء الاول من (مستقبل الثقافة في مصر)، وفي الجزء الثاني منه عن التعليم ، واللغات الاجنبية ، وواجبات المعلم . وواجبات الدولة تجاه المعلم ، والازهر ، واللغة العربية ، والعلوم الدينية الخ . .

أوضح كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) بجزئيه الخيط الاخير من شخصية طه حسين ، فاظهره عبدا من عبيد الحضارة الغربية، مستخدما امام مؤسساتها، مفتونا ببهارجها ، عاجزا عن التماسك في وجهها . وهو في كل ذلك يدور ويغالط حتى يعطي استخذاءه وافتتانه وعجزه مسوح العلم والفكر .

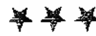
والان : اكتملت صورة طه حسين امام أعيننا من خلال كتبه الاربعة التي عرضناها . فتبدى لنا ملحدا في كتابه (في الشعر الجاهلي) : فقد أنكر وجود ابراهيم واسماعيل عليهما السلام . وزعم ان العرب قبلوا أسطورة بناء البيت لغايات سياسية ، وصدقها القرآن ليثبت اتصال الاسلام باليهودية . وفسر سبع القراءات باختلاف اللهجات عند العرب . ووصف بعض أحكام الاسلام بأنها انعكاس للظروف المحلية كما في آية مودة النصارى !!!

وتبدى لنا في كتابه (في الادب الجاهلي) ابنا بارا للمستشرقين ، يعرض مزاعمهم حول بشرية القرآن في صورة ثانية تناسب زمان طه حسين ومكانه !!!

وتبدى لنا في كتابه (من بعيد) محتما المركة بين العلم والدين ، حاقدا على الدين ، عدوا له ، مصرا على ابعاده عن الحكم ، مطالبا بانشاء حكومة وطنية تفصل الدين عن الدولة على غرار دول اوروبا !!!

وتبدى لنا في كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) بوقا داعيا الى الحضارة الاوروبية ، وشيطانا ذليلا امام لألائها ، يطلب من المصريين ان ينقلوها نقل الحمير، ثم ينهلوا بعد ذلك من أوحالها ، وليعيشوا في رذائلها ، فليست كلها شرا !!!

الان : اكتملت صورة طه حسين امام أعيننا . ونضيف : بأننا قصدنا الى تفصيل ملامح الصورة قصدا حتى نلمس النقلة التالية لمس اليد ، وحتى تتوضح لنا أبعادها .



طه حسين كاتب اسلامي

لنمضي عشر سنوات بعد تاريخ آخر أثر حللناه في الصفحات السابقة لطه حسين . فماذا نرى في أواخر الاربعينيات ؟

نرى طه حسين الذي جعل ديدنه التهجم على الدين يكتب عن الاسلام !!!
نرى طه حسين الذي طعن في أخلاق الرسول ، وفي رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ، يكتب إربعة كتب عن سيرته !!!
نرى طه حسين الذي اتهم عمر رضي الله عنه ببعض صفات الجاهلية يكتب عن عمر !!!
نرى طه حسين الذي انكر وجود ابراهيم واسماعيل عليهما السلام يكتب عن عثمان وعلي رضي الله عنهما !!!
نرى طه حسين الذي دعا الى فصل الدين عن الحكم يكتب عن (الشيخين) أعظم حاكمين مسلمين !!!
نرى طه حسين الذي وسم القرآن بالبشرية يصور جهاد (أتباع القرآن) !!!
نرى طه حسين الذي نادى باخذ الحضارة الاوروبية ، حلوها ومرها ، ينادي باخذ التراث القديم مع العلم الحديث فيقول في آخر كتاب (مرآة الاسلام) ، (ص ، ٣٠٨) : [وسبيلهم الى هذه اليقظة الخصبة واحدة لا ثانية لها ، وهي ان يذكروا ما نسوا من تراثهم القديم ، لا ليقولوا انهم يذكرونه ، بل ليعرفوه حق معرفته ، ويفقهوه جد الفقه ، ويحسن المتخصصون منهم العلم بدقائقه ، وتيسيره لغير المتخصصين .
هذه واحدة والثانية ان يستدركوا ما فاتهم من العلم الحديث ، ويتبعوا اليه الوسائل التي تتيح لهم ان يتحققوه كما يتحققه اصحابه ، وأن يوطنوه في بلادهم ، ويجعلوه ملكا لهم ، وأن يبذلوا من الجهد ما يمكنهم في يوم قريب من الا يكونوا فيه عيالا على المستأثرين به ، بل من أن يشاركوا فيه مشاركة الانداد الاكفاء] .
نرى طه حسين الذي اعتبر تناول الحضارة الغربية مقياسا للرقي ، ودعا الى ان نشعر ونحكم ونحيا كما يشعر ويحكم ويحيا الاوروبيون ، ينادي باتباع القرآن والسنة وسيرة الصحابة فيقول في (مرآة الاسلام) ، (ص : ٣٠٩) : [فالقرآن بين أيدي المسلمين يقرأونه ويسمعونه ويتعبدون به ، ولكن الذين يفهمونه حق فهمه من بينهم يمكن احصاءهم ويجب ان يكونوا من الكثرة فوق الاحصاء ، ويجب ان يتجاوزوا به انفسهم ، وأن ينشروا العلم الصحيح بين الناس .
والثابت من سنّة النبي صلى الله عليه وسلم محفوظ قد نشر في الكتب ، وجعل كثير من الناس ينظرون فيه ، ولكن الذين يفقهونه أقل من القليل ، ويجب ان يكثروا وأن ينشروا منها على الناس ما يبين لهم حقائق القرآن ، ويفقههم في أمور دينهم ثانيا .
وسيرة الخلفاء الصالحين من المسلمين معروفة منشورة يقرؤها المؤرخون ، ولكن العلم بها لا ينبغي ان يقصر بها على المؤرخين ، وانما يجب ان يشيع بين الناس ، وأن تيسر لهم قراءته وفهمه ، وعلم العلماء سجل في الكتب ينشر قليله، وأكثره ما زال نائما كما نامت الامة الاسلامية فيجب ان يفيق من نومه ، وان يكون قريب التناول للذين يحسنون درسه وفقهه من العلماء .

وهذا كله لا يكفي لانه لا يزيد على انه ترقية للعقول وتزكية للافهام . وويل للعلم بشؤون الدين وحقائقه اذا لم يتجاوز العقول والافهام الى القلوب والامزجة، يؤثر في الضمائر أعمق التأثير ، ويؤثر في السيرة الظاهرة لهم أعمق التأثير] .

تبدو صورة طه حسين في نهاية الاربعينيات — للوهلة الاولى — لا صلة لها البتة بصورة طه حسين الثلاثينيات وما قبلها ، ويبدو كأنه خلق خلقا جديدا . فهل تغير حقيقة ؟!! وهل عاد الى رشده وصوابه ؟!! وما هي الاسباب والعوامل التي دفعته الى الكتابة عن الاسلام ؟

سندرس أولا اسلامياته ، ثم نعود لنجيب على هذه الاسئلة من خلال نتائج هذه الدراسة .



اسلاميات طه حسين .

عرض طه حسين جميع فكره الاسلامي بلا استثناء من زاوية التاريخ ، ضمن قوالب تاريخية ، من خلال حوادث تاريخية . وهذا ما دعانا الى تقييمه في زمرة المدرسة التاريخية .

فقد ألف (على هامش السيرة) بأجزائه الثلاثة عام ١٩٣٢ وكتب الجزء الاول من الفتنة الكبرى (عثمان) عام ١٩٤٧ ، وكتب الجزء الثاني منها (علي وبنوه) عام ١٩٥٢ ، وكتب (مرآة الاسلام) عام ١٩٥٩ ، وكتب (الشيخان) عام ١٩٦١ ، وكتب (الوعد الحق) حوالي ١٩٥٠ .

ونحن سنتناول بالتحليل أثرين من آثاره هما على هامش السيرة ، الفتنة الكبرى . وسوف لا نتعرض لبقية كتبه فهي عادية في مضمونها وأفكارها ، وهي لا تتعدى كونها حقائق تاريخية او ادبية مصاغة بأسلوب جديد ، ومعروضة بطريقة حديثة ، موسومة خلال ذلك كله بميزات الكتابة عنده .

اولا — على هامش السيرة :

يشمل هذا الكتاب ثلاثة أجزاء . وقد الفه في فترة مبكرة من حياته عام ١٩٣٣ . ويبدو للنظرة السطحية السريعة ان في الامر تناقضا . فطه حسين الذي عرفناه — في الثلاثينيات وما قبلها — ثائرا على الدين ، ساخطا من القيم الموروثة ، داعيا الى الاخذ بأسباب الحضارة الاوروبية . يكتب في الفترة نفسها

ثلاثة أجزاء عن سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام . فما الذي جعله يكتب ؟ وما هو السر ؟

يكمن السر في تهمة الالحاد التي وجهت اليه ولصقت به اثر المركة الطاحنة حول كتابه (في الشعر الجاهلي) عام ١٩٢٦ . فقد سعى الى محوها ، وازالتها من اذهان الناس بأثر آخر من جهة . وقد سعى – في الوقت نفسه – لكسب الرأي العام المتدين الى جانب حزب الاحرار الدستوريين في معركة المنافسة مع حزب الوفد من جهة ثانية .

واذا تجاوزنا الاسباب الدافعة الى تأليف الكتاب ، فما هي قيمته الفكرية ؟ يقتضي هذا منا ان نعود الى مقدمة الكتاب ليتوضح لنا الباعث الداخلي الذي دفعه الى الكتابة فقد قال (ص ، ٧) من الجزء الاول : [وليس خلود الالياذة يأتيها من انها تقرأ فتحدث اللذة وتثير الاعجاب في كل وقت وكل قطر . بل هو يأتيها من هذا ، ومن انها ألهمت وما زالت تلهم الكتاب والشعراء ، وتوحي اليهم أروع ما أنشأ الناس من آيات البيان .

ولقد كان (ايسكولوس) ابو التراجيديا اليونانية يقول انه انما يلتقط مما يسقط من مائدة (هوميروس) . وما زال القصاص وشعراء التمثيل والغناء في الغرب خليقين ان يقولوا الان ما كان يقوله ايسكولوس منذ خمسة وعشرين قرنا ولم تكن قصص ايسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليوناني أقل خصبا من الالياذة ، بل هي قد ألهمت كثيرا من الكتّاب والشعراء قديما وحديثا ، وما زالت قادرة على ان تلهمهم الى اليوم والى الغد] .

ثم يتحدث عن قدرة بعض القصص على الالهام ويمثل لذلك فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [واني لاذكر اني قرأت منذ أعوام قصة تمثيلية هي الثامنة والثلاثون من نوعها ، وقد سماها صاحبها (جيرودو) بهذا الرقم . فوضع لها هذا العنوان (أنفيتريون رقم ٣٨) . كانت أسطورة تتصل بمولد هرقل فصوّرها سوفوكل قصة تمثيلية في القرن الخامس قبل المسيح . وما زال الشعراء والكتّاب من اليونان والرومان والاوروبيين المحدثين يتأثرون ويذهبون مذهبه او غير مذهبه في تصوير هذا الموضوع ، حتى انتهت القصص التي كتب فيه شعرا ونثرا الى هذا العدد الضخم .

ولم يحجم فحول التمثيل عن طرق هذا الموضوع لانهم سبقوا اليه . بل زادهم ذلك حرصا عليه ، ورغبة فيه . وكان بين الذين طرقوه الشاعر اللاتيني (بلوت) والشاعر الفرنسي (موليير) . ثم لم يشفق جيرودو من ان يطرق موضوعا سبق اليه الفحول من شعراء التمثيل في العصور القديمة والحديثة ، فصوّر قصته هذه الثامنة والثلاثين ، وعرضها على النظارة في باريس سنة ١٩٢٩ فكان فوزها عظيما ، واعجاب النظارة والقرّاء بها لا حد له] .

يتكلم عن أدبنا العربي بعد حديثه عن الادب اليوناني وانشائه المتكرر ، فيسوي بين أساطير الجاهلية وسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام اذ يقول (ص ، ٨) :

[فأحاديث العرب الجاهليين واخبارهم لم تكتب مرة واحده ، ولم تحفظ في صورة بعينها ، وانما قصها الرواة في الوان من القصص ، وكتبها المؤلفون في صنوف من التأليف وقل مثل ذلك في السيرة نفسها ، فقد الهمت الكتاب والشعراء في اكثر العصور الاسلامية وفي اكثر البلاد الاسلامية ايضا ، فصوروها صورا مختلفة تتفاوت حظوظها من القوة والضعف والجمال الفني] .

قد كذب طه حسين في كلامه السابق - على التاريخ ، فلم يقصد رواة سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام الجمال القصصي في حديثهم عنه ، ولم يبتغوا الزينة اللفظية في تاريخهم لدقائق حياته ، انما جاء الجمال القصصي والزينة اللفظية عارضا في مثاني الكلام . فعملهم في سيرة نبيهم أسمى من ان يهدفوا منه التقاصص او التلاعب ، وهم أوعى من ان يسفوا الى هذا الدرك . ان مكان الرسول عليه الصلاة والسلام من نفوسهم . ونظرتهم اليه مانعان بينهم وبين هذا اللغط .

يذوب طه حسين حياء وهو يوضح هدفه من اختيار موضوع السيرة . ويعتذر لتناقض بعض أحداث السيرة مع العقل ، وعدم استقامتها مع التفكير العلمي ، ولكنه يبرر موقفه بأن هذه الاساطير ترضي ميل الناس الى السذاجة ، وترفه عنهم حين تشق عليهم الحياة . فيا لهوان السيرة عنده !! يقول في ذلك (ص ١٠) : [وانا أعلم ان قوما سيضيقون بهذا الكتاب لانهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يثقون الا به ، ولا يطمئنون الا اليه . وهم لذلك يضيقون بكثير من الاخبار والاحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها . وهم يشكون ويلحون في الشكوى حين يرون كلف الشعب بهذه اخبار والاحاديث . هؤلاء سيضيقون بهذا الكتاب بعض الشيء ، لانهم سيقراون فيه طائفة من هذه الاخبار والاحاديث التي نصبوا انفسهم لحربها ومحوها من نفوس الناس . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات اخرى ليست اقل حاجة الى الغذاء والرضا من العقل . وان هذه الاخبار والاحاديث اذا لم يطمئن اليها العقل . ولم يرضها المنطق . ولم تستقم لها اساليب التفكير العلمي ، فان في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم الى السذاجة . واستراحتهم اليها من جهد الحياة وعنائها ، ما يحبب اليهم هذه الاخبار ، ويرغبهم فيها ، ويدفعهم الى ان يلتمسوا عندها الترفيه على النفس حين تشق عليها الحياة . وفرق عظيم بين من يتحدث بهذه الاخبار على انها حقائق يقرها العلم وتستقيم لها مناهج البحث. ومن يقدمها الى القلب والشعور على انها مثيرة لعواطف الخير : صارفة عن نزاعات الشر . معينة على انفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش].

اذن ينصب طه تناول الادب الاوروبي للاساطير اليونانية اماما ، وطريقته نبراسا . ويضع السيرة في مصاف الالياذة ، ويطلب من المؤلفين والكتاب ان يفتنوا في الحديث عنها افتتان اوروبا بأساطير اليونان ، كي يلذوا ميول الناس الى السذاجة ، ويمتعوا عواطفهم وأخيلتهم . ولكن هل اثرت الالياذة مثلا - او

غيرها من أساطير اليونان — في المجتمع الاوروبي كما أثرت السيرة في المجتمع الاسلامي ؟ او قل : هل تساوى الاثران في المجتمعين ؟ وهل كانت السيرة ... يوما ما في التاريخ — موضوعا لتسلية قصصية او مباراة لفظية ؟!!!

ليس من شك في ان تناول السيرة بقصد الاستراحة من جهد الحياة وعنائها ، والترفيه عن النفس ، وارضاء ميل الانسان الى السذاجة ، وتنمية بعض عواطف الخير. ليس من شك انها سابقة خطيرة. لا يحسد عليها طه حسين. لان المسلمين كتبوا — دوما وكثيرا — في سيرة نبيهم صلوات الله عليه . ومحصوا احداثها ، وميزوا دقائقها ، وبوبوا تفاصيلها . وكان نظرهم — خلال ذلك كله وبعده — يرمق في محمد مثلا اعلى للانسانية ويلتذ في ذلك . ويشتم منه الصفات العبقة ويلتذ في ذلك . ولم يقفوا عند حدود الرمق والشم والالتذاذ . ولكن سمت أقدامهم — في لحظة الرمق والشم والالتذاذ نفسها — ومشت على طريق محمد . فزكوا انفسهم كما زكى محمد نفسه ، وعبدوا ربهم كما عبد محمد ربه ، وعاملوا الناس كما عامل محمد الناس ، وجاهدوا الشرك والباطل كما جاهد محمد الشرك والباطل الخ ...

كتب المسلمون الذين كتبوه في سيرة نبيهم ، ومحصوا الذي محصوه . وبوبوا الذي بوبوه ، قاصدين الاقتداء به ، والعمل مثل عمله . وشتان بين ما هدف اليه طه حسين ، وما ذهب اليه رواة السير .



ثانيا — الفتنة الكبرى :

الفتنة الكبرى جزءان . الاول يتحدث عن عثمان . والثاني يتحدث عن علي وبنيه .

يفاجئنا طه حسين في الفقرة الاولى من كتابه وفي الصفحة الخامسة بالذات بقوله : [واكاد اعتقد ان الخلافة الاسلامية كما فهمها ابو بكر وعمر انما كانت تجربة جريئة توشك ان تكون مغامرة ولكنها لم تنته الى غايتها ، ولم يكن من الممكن ان تنتهي الى غايتها ، لانها اجريت في غير العصر الذي كان يمكن أن تجري فيه ، سبق بها هذا العصر سبقا عظيما] .

اذن فالخلافة الاسلامية تجربة . وأية تجربة ؟ انها تجربة جريئة !! ثم ماذا ؟ توشك أن تكون مغامرة !! تماما كما يغامر المغامرون ، فيهتبلون الفرص ، ويخترعون الانظمة ، فقد تنجح حينا ، وتفشل احيانا ، وصفحات التاريخ حبلى بهم ، ابتدأت بمغامرين يعلمهم الله وحده ، وانتهت بهتلر وموسوليني

اللذين يعرف مغامرتهما كل الناس . وابو بكر وعمر من جمله هؤلاء المغامرين .

اما ان وحي السماء قد رسم الطريق لابي بكر وعمر ؛ فنفى عن حكمهما صفة التجربة . وان الرسول قد رباهما واعدهما في مدرسته ؛ فأبعد عنهما سمة المغامرة ؛ فذلك ما لم يفقهه طه حسين .

يكرر طعنه في الخلافة الاسلامية خلال الصفحات التالية . ويعيد وصمها بالتجربة . ويلطخ أعدل حكم عرفه التاريخ الاسلامي ؛ بله التاريخ الانساني ، حكم الفاروق بن الخطاب فيقول (ص . ٨) : [فمات ابو بكر رحمه الله ولم يكد يبدأ التجربة ، وقتل عمر رحمه الله وقد خطا بالتجربة خطوات واسعة ولكنه لم يرض عنها اولا فقد روي عنه انه كان يقول في آخر خلافته : «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ، لاخذت من الاغنياء فضول اموالهم فرددتها على الفقراء» فقد رأى عمر اذن انه لم يبلغ من تحقيق العدل الاجتماعي ما كان يريد . فكيف ولم يعرف المسلمون ولا غير المسلمين اميرا حاول من العدل ما حاول عمر . وحقق منه ما حقق عمر — ولم يرض الناس عن تجربة عمر في ايامه ثانيا — فقد كانوا يهابونه . ويطيعه اكثرهم خوفا ورهبا ، وكان أشد الناس حبا لعمر . وأشد الناس حبا الى عمر ، يبتغون اليه الوسيلة ليرفق بنفسه وبهم وبعامة الناس ، فلا يبلغون منه شيئا لانه كان يؤثر العدل على كل شيء ثم لم يرض المغلوبون عن هذه التجربة آخر الامر] .

يناقش طه حسين في الفقرة الثانية طبيعة الحكومة الاسلامية على ضوء التقسيمات الحديثة ، فينفي عنها صفة الثيوقراطية ؛ وينفي صفة الديمقراطية مع التقائهما في بعض الخطوط . وينفي عنها صفة النظام الفردي العادل . ويقارن بينها وبين حكومة قناصل الرومان ؛ ثم يخلص الى النتيجة التالية (ص ، ٣١) : [لم يكن نظام الحكم الاسلامي في ذلك العهد اذن نظام حكم مطلق، ولا نظاما ديمقراطيا على نحو ما عرف اليونان ؛ ولا نظاما ملكيا او جمهوريا او قيصريا مقيدا على نحو ما عرف الرومان ؛ وانما كان نظاما عربيا خالصا بيّن الاسلام له حدوده العامة من جهة ، وحاولوا ان يملأوا ما بين هذه الحدود من جهة اخرى] .

ثم يتساءل : هل الحكم الاسلامي قادر على البقاء ؟ فيقول (ص . ٣٢) : [فهو اذن نظام عربي اسلامي خالص لم يسبق العرب اليه ؛ ثم لم يقلدوا بعد ذلك فيه ، وهذا لا يعفينا مع ذلك من ان نحلله ونتبين دقائقه لنرى اذا كان قادرا على البقاء ام كان خليقا ان يتغير متى تغيرت الظروف التي احاطت بنشاته ثم بتطوره ؟] ويشرع بعد سؤاله في تحليل عناصر النظام الاسلامي فيرى انه يقوم على عنصرين الاول : ضمير ديني . الثاني : ارستقراطية الاتصال بالنبي عليه الصلاة والسلام .

يوضح العنصر الاول فيقول (ص ، ٣٣) : [وهذا العنصر الذي اتصل ثلاثة وعشرين عاما يصابح المسلمين ويماسيهم ينزل قرآنا مرة ، وينطق به النبي

حديثا مرة احرى ، ويجريه النبي بسيرته العملية سنّة متبعة مرة ثالثة . قد أيقظ في نفوس المسلمين من خاصة النبي ضميرا دينيا قويا دقيقا حيا الى أبعد غايات القوة والدقة والحياة ، فلم يكن من الممكن ان يتخلص منه المسلم في قول او عمل او تفكير ، بل لم يكن من الممكن ان يخلص منه في يقظة او نوم ، فصلته بالرعية ان كان حاكما ، وبالحكم ، ان كان رعية وبنظراته في الحياة اليومية . متأثرة بهذا الضمير ، وهذا هو الذي يخيل للكثير من الناس ان نظام الحكم في ذلك الوقت قد كان نظاما يتنزل من السماء الى الارض ، وليس الامر كذلك ، وانما هو يدور مع مقدار ما يكون لضمير الخليفة ورعيته من التاثر بالدين] .

ويتحدث عن العنصر الثاني : ارستقراطية العلاقة بالنبي فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [أما العنصر الثاني من العناصر التي أئتلف منها هذا النظام ، فهو عنصر الارستقراطية التي لا تعتمد على المولد ولا على الثروة ولا على ارتفاع المكانة الاجتماعية بمعناها الشائع العام ، وانما تعتمد على شيء آخر أهم من هذا كله وهو الاتصال بالنبي ايام حياته والاذعان لما كان يامر به وينهي عنه في غير تردد ولا شيء يشبه التردد ، والابلاء بعد ذلك في سبيل الله في أوقات السلم والحرب] .

ويسرد من ثم فهم قريش ، وفهم الصحابة لهذه الارستقراطية فيقول (ص ، ٣٥) : [ومع ذلك فينبغي ان نستأني في تحقيق هذه الارستقراطية كما فهمها ابو بكر واصحابه من المهاجرين وكما فهمتها قريش] . ويذكر ان ابا بكر فهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم : الائمة من قريش ، فهم قريشا بأنها طبقة الذين سبقوا الى الاسلام وجاهدوا مع النبي اثناء الفتنة في مكة . ويذكر ان بعض قريش فهمت غير ذلك ، فاستيقنت ان الامامة حق لها لا ينبغي لغيرها، وانه حق لها لمكانها من النبي . ونفتقر شرح طه حسين لفهم قريش هذا الى السند التاريخي . فالشواهد التاريخية ــ بداءة ــ تعاكس شروح طه : وخاصة قولة عمر ــ وهي مما أورده طه ــ حين طلب اليه أن يستخلف اميرا في المسلمين: لو كان ابو عبيدة حيا لاستخلفته ، ولو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لاستخلفته . ولم يكن سالم مولى ابي حذيفة قرشيا .

ثم يحلل طه امكانية البقاء والصمود في عنصري النظام الاسلامي امام تحولات الحياة ، وتطوراتها فيقول (ص ، ٣٨) : [فأما أولهما وهو هذا الضمير الديني القوي اليقظ فشيء يتاح لاصحابه (اي النبي) وليس من المعقول ولا من المحتوم أن يرثه عنهم الابناء والحفدة ، فالذين اتصلوا برسول الله اتصالا قريبا وتعلموا وتأدبوا بأدبه خليقون ان يتأثروا في سيرته وأن يتمثلوا كلما عملوا او قالوا او فكروا ، فأما الاجيال التي تأتي بعدهم من الابناء والحفدة فقد يتأثرون بهم وقد لا يتأثرون ، وهم لم يتصلوا بالنبي الا قليلا . أو لم يتصلوا به اصلا ، فليس غريبا الا يتاح لضمائرهم الدينية من اليقظة والقوة والحياة ما أتيح لخاصة النبي وصفوة اصحابه الاقربين] .

ويؤكد احتمال افتتان الضمير الديني فيقول (ص ، ٣٩) : [وهي ان هـذا الضمير الديني الحي اليقظ قد يتعرض للفتنة والمحنة ، وقد يلقى أخطارا كثيرة من الاحداث والخطوب فما اكثر ما يخلص الانسان نفسه وقلبه وضميره للحـق والخير والعدل والاحسان ، ثم تلم به اسباب الفتنة وتلح عليه وتسرف فـي الالحاح حتى تضطره الى ان يتأول في بعض الامر ، ثم ما يزال ينتقل من تأول الى تأول ومن تعلل الى تعلل ومن تحلل الى تحلل ، حتى ينظر ذات يوم فاذا بينه وبين الاخلاص الاول أمد بعيد ، ومن اجل هذا الح القرآن والح النبي والح الخلفاء والصالحون في تحذير الناس من الدنيا وغرورها وهما تمد لهم مـن اسباب الفتن وما تعرضهم له من ضروب المحن ، ومن هذه السيئات التي تذهب بالحسنات ، ومن بعض النيات ، والاعمال التي تأكل الصالحات كما تأكل النار الحطب ، فليس من الغريب في شيء ان يتعرض كثير من الصالحين ومـن اصحاب النبي انفسهم لاسباب الفتن ودواعي الغرور ، وأن يطرأ عليهم مـن الاحداث والخطوب ما يباعد بينهم وبين عهدهم الاول حين كان الاسلام غفل ، وحين كانوا يتصلون بالنبي مصبحين وممسين ، وحين كانوا اذا ذكروا الله وجلت قلوبهم ، واذا تليت عليهم آياته زادته ايمانا] .

ثم يستشهد بافتتان بعض الصحابة بالسلطان والمال واقتتالهم مع بعضهم فيقول (ص ، ٤٠) : [ولكني الاحظ ان جماعة من اصحاب النبي قد حسن بلاؤهم في الاسلام حتى رضي النبي عنهم وبشرهم بالجنة او ضمنها لهم ، ثم طال عليهم الزمن واستقبلوا الاحداث والخطوب ، وامتحنوا بالسلطان الضخم العظيـم وبالثراء الواسع العريض ، ففسدت بينهم الامور ، وقاتل بعضهم بعضا ، وقتل بعضهم بعضا ، وساء ظن بعضهم ببعض الى أبعد ما يمكن ان يسوء ظن النـاس بالناس] .

ويقرر صعوبة الصمود امام اسباب الفتن ودواعي الغرور فيقول (ص ، ٤٠): [وسنرى ان اسباب الفتن ودواعي الغرور كانت كثيرة قوية خلابة ، لا يثبت لها الا أولو العزم من الناس ، وأولو العزم قلة في كل زمان ومكان] .

ويخلص الى النتيجة التالية بخصوص الضمير الديني أحد دعامتي الحكـم الاسلامي فيقول (ص ، ٤٠) : [فالعنصر الاول اذن من عنصري نظام في ذلك الصدر من الاسلام ، وهو الضمير الديني الحي اليقظ ، معرض كما رايت لكل هذه الاخطار ، ولو قد عصم اصحاب النبي جميعا من الخطأ وأمنوا التعـرض للفتنة واستقامت لهم امورهم على ما يلائم تلك العصمة وهذا الامن ، لما كان بد من ان يتعرض ابناؤهم وحفدتهم لضروب الفتن والمحن والغرور] .

لن نناقش صواب او خطأ تحليل طه لعناصر الحكومة الاسلامية ، بل سنسلم بصحة تحليله ، وسنناقشه في تقييمه للعنصر الاول وهو الضمير الديني .

نلخص ما قاله طه حسين بشأن الضمير الديني بالنقاط التالية :

١ ــ قد يتعرض الضمير الديني الى الفتنة والمحنة .

٢ ـ تعرض الضمير الديني فعلا للفتنة عند الصحابة ، وهذا يؤكد احتمال عدم صموده وجدواه .

٣ ـ يشكك في استمرار فعالية الضمير الديني عند الابناء والاحفاد ، ويشكك بالتالي في إمكانية قيام حكم اسلامي .

قد يتعرض الضمير الديني الى الفتنة والمحنة . هذا شيء صحيح . وهي فتنة تنبع من طبيعة الانسان ، وكونه مزيجا من عتامة الطين وشفافية الروح . مزيجا من ضرورات المادة ، وتطلعات المثل كما اخبرنا الله بذلك في محكم آياته حيث قال تعالى : [واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين] (ص ، ٧١ ـ ٧٢) .

وقد تحدث القرآن مرارا عن الفتنة ، ونبه المسلم الى مداخلها ، وحذره من ادواتها ، وافهمه ان القصد من الوجود هو الابتلاء :

[أحسب الناس أن يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم .فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين] . (العنكبوت ، ٢ ـ ٣)

[يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما انه يراكم هو وقبيلته من حيث لا ترونه انا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون] . (الاعراف ، ٢٧)

[واعلموا انما أموالكم وأولادكم فتنة وان الله عنده أجر عظيم]. (الانفال، ٢٨)

[الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور] .
(الملك ، ٢)

الخ ....

وهذا الافتتان محل الايمان الصحيح وهو افتتان يعرفه من كان عمره في الاسلام يوما واحدا ، او قل من عاش الاسلام يوما واحدا . وقد أخبرنا الرسول عليه الصلاة والسلام بأن بعض الناس يصبحون مؤمنين ويمسون كافرين وبالعكس: [فوالله الذي لا إله غيره ان أحدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها ، وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها] . وكان الرسول يدعو فيقول [اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك] . وكان يدعو ايضا فيقول : [يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك] .

ومن يطلع أبسط اطلاع على سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام يرى نماذج مختلفة لافتتان بعض صحابة الرسول . فمنهم من تخلف عن القتال كما حدث مع الخوالف ، ومنهم من نقل بعض أسرار المسلمين الى مشركي قريش كما حدث مع عبد الله بن ابي بلتعة .... الخ .

ولا يستكمل المسلم ايمانه ، ولا يوثق دينه ، ولا ينمي وجدانه ، ولا يرهف ضميره الا من خلال الافتتانات المتكررة ، والا من خلال الصراعات المتلاحقة مع

شهوات النفس ، وغرائز الهبوط ، واغراءات الدنيا . ولا نكون مغالين اذا قلنا انه لا بد للايمان الثابت الصلد من محن واحن .

اذن أن يتعرض الضمير الديني للفتن فذلك أمر قررته العقيدة الدينية نفسها.

ان يتعرض بعض الصحابة للافتتان فذلك مروي عنه في سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهو أمر عادي في نظر الاسلام قبل غيره ، والمسلمين قبل سواهم ، طالما انهم يقرون بحقيقة وجود الشيطان .

ولكن ان يستغل تعرض الضمير الديني ، وافتتانه عند بعض الصحابة للتشكيك في قيمته لتوجيه الذات ، او في امكانية عودته ثانية الى حيز الوجود. فذلك دس رخيص على مطلق الحقيقة ، وتشكيك مبتذل في الدين .

ان اقتتال شخصين ليس شرا كاملا ، وانما يكون اقتتالهما شرا كاملا اذا دفعتهما اليه غرائز التوحش في نفسيهما ، او تصادما من عناصر الشر في ذاتيهما . ولا يدين اقتتالهما عقيدتهما لان الاشخاص مسؤولون امام العقيدة ، وليست العقيدة مسؤولة عن الاشخاص . ولا يدينهما كليهما ، بل يبرأ احدهما بمقدار التزامه بعقيدته وكونها دافعا له، ويدان الآخر بمقدار ابتعاده عن عقيدته، وكون الشهوات محركا له .

لم نجرد ؟!!! وامامنا اقتتال الصحابي علي رضي الله عنه مع صحابة آخرين . فمن المحتم ان عليا ليس مسؤولا عن القتال . وقد يطول الحديث بنا ونختلف اذا حاولنا ان نربط الحق بأحد الاجنحة المتخاصمة ، ولكن امرا واحدا لا خلاف عليه هو اخلاص علي وجده واجتهاده في حمل المسلمين على محجة الاسلام البيضاء، وامرا آخر: هو سمو ضميره الديني عن الفتنة ، وارتفاع نفسه عن الانزلاق في مهاوي الشهوات . والا فلم هذا العناء ؟ ولم هذا الوناء ؟ وزمام الحكم أسهل انقيادا ، وسنام الملك أيسر امتطاء اذا هبط مع الهابطين ، وختل مع الخاتلين . لكنه الضمير الديني الحي الذي كان يدفعه ، ويصبره على احتمال وعثاء الطريق . وليس ضمير علي وحيدا في المعركة ، بل كانت معه جملة من ضمائر الصحابة ارتفعوا عن الفتنة ، واختاروا طريقه .

اذن فالضمير الديني الحي اليقظ الذي شككنا طه في وجوده وصموده وحساسيته بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ما زال موجودا كأتم ما يكون الوجود ، صامدا امام الفتنة كأحسن ما يكون الصمود ، حيا كأروع ما تكون الحيوية .

وقد استمر هذا الضمير الديني موجودا صامدا حيا يقظا في مختلف مراحل التاريخ الاسلامي ، وقلما تخلو صفحة منه ، مع اختلاف واحد هو الاختلاف في كمية هذه الضمائر .

ثم يحلل طه حسين امكانية صمود العنصر الثاني من عناصر الحكومةالاسلامية امام تحولات المجتمع فيقول (ص ، ٤٤) : [اما العنصر الثاني من عناصر هذا النظام السياسي وهو هذه الارستقراطية الممتازة من اصحاب النبي ، فقد كان بطبعه

معرضا للزوال حين يمضي الزمن ويبلغ الكتاب اجله وتنشأ اجيال جديدة ليس لها ما كان لهذا الجيل من الامتياز ، وقد كان من الطبيعي أن يوضع لهذه الاجيال النظام الذي يعلمها كيف تختار خلفاءها وكيف تراقبهم وتحاسبهم وتعاقبهم ان تعرضوا لما يقتضي العقاب ولو قد وضع هذا النظام لما تفرق المسلمون بعد مقتل عثمان على النحو الذي عرفه التاريخ ، ولما ذهب فريق من المسلمين مذهب المحافظة الهوجاء على سنّة النبي والشيخين وهم الخوارج ، وفريق آخر مذهب المحافظة على ان تكون الامامة في آل بيت النبي ، فريق ثالث على ان تستحيل الخلافة ملكا قيصريا او كسرويا ، وفريق رابع الى ان يكون الامر شورى بين المسلمين دون ان يعرفوا لهذه الشوري نظاما ولا حدودا ، ولكن ما قلناه بالقياس الى العنصر الاول نقوله بالقياس الى العنصر الثاني ، فلم يتح للشيخين وأصحابهما من الوقت ولا من الفراغ والدعة ولا من التطور والاتصال بأسباب الحضارة ما كان من شأنه ان يمكنهم من وضع هذا النظام ، انما السبيل على الذين جاءوا بعدهم فأتيحت لهم السعة والدعة والفراغ ، ولم يفكروا مع ذلك لا في ان يضعوا نظاما لتداول الحكم ، ولا في ان يضعوا نظاما يكفل رعاية العدل السياسي والاجتماعي ، وانما أهملوا ذلك اهمالا وآثروا أنفسهم بالحكم والغلب والاستعلاء] .

هذا العنصر معرض الى الزوال كسابقه ، ليس هذا فحسب ، بل افتقد المجتمع الاسلامي - بعد وفاة الرسول - النظام الذي يمسكه ، فأصبح سائبا تتقاذفه الاهواء .

ثم يذكر طه حسين حاجة المجتمع الاسلامي الى النظام المكتوب الذي يبين الحدود والحقوق والواجبات فيقول (ص ، ٤١) : [فلم يكن بد اذن من ان يصل المسلمون في ذلك العصر الى ما يمكنهم من ألا يتركوا أمورهم الى حساب الضمير وحده ، أو الى ما بين الخليفة وبين الله الى ما يمكنهم من ان يضعوا النظام المقرر المكتوب الذي يبين حدود الحكم جملة وتفصيلا ، ويبين للخلفاء ما يجب عليهم أن يفعلوا ، وما يجب عليهم ان يتركوا ، وما يجوز لهم ان يترخصوا فيه، ويبين للشعب حقوقه وواجباته مفصلة، والوسائل التي يختار بها الخليفة ويراقبه بها بعد اختياره ، ويعاقبه بها ان حاد عن الطريق ، كان المسلمون في حاجة الى أن ينشئوا لانفسهم في حدود القرآن والسنّة دستورا مكتوبا يبين الحدود والاعلام يعصمهم من الفرقة والاختلاف ، ولو قد فعلوا لما تعرضوا له من الشر ايام عثمان ، وانظر الى هذا المثل الذي يقف الناس أمامه حائرين يرضى منهم الراضي ويسخط منهم الساخط ، فقد كلم عثمان فيما اعطى لذوي قرابته من بيت المال فقال : ان عمر كان يحرم قرابته احتسابا لله ، وأنا اعطي قرابتي احتسابا لله ، ومن لنا بمثل عمر ؟ فقد كان عمر اذن محسنا حين كان يحرم ذوي قرابته مال المسلمين ، وكان عثمان محسنا حين كان يصل أرحامه من مال المسلمين لان الله أمر ان توصل الارحام] .

ويدعم رأيه في افتقاد المجتمع الاسلامي للدستور بتحريف الوقائع التاريخية، ومن خلال تلاعب لفظي ماهر فيقول (ص ، ٤٢) : [وربما كان من أوضح الامثلة على حاجة المسلمين في ذلك الوقت الى هذا النظام المكتوب ما يروى من ان عليًا حين عرض عليه عبد الرحمن بن عوف ان يبايعه على ان يلزم الكتاب والسنّة وسيرة الشيخين لا يحيد عن شيء في ذلك ابى ان يعطي ما طلب اليه من العهد وقال : اللهم لا . ولكن أجتهد في رأيي ما استطعت] ثم يلبس طه جلد علي بن ابي طالب رضي الله عنه ويفسر قوله السابق فيقول في الصفحة السابقة نفسها: [يريد انه لا يستطيع ان يلتزم ما لا سبيل الى التزامه . فالقرآن مكتوب محفوظ في الصدور ، ولكنه لم يعرض لسياسة الحكم في تفصيلها ووقائعها اليومي ، وسنّة النبي معروفة في جملتها ، ولكن منها ما يجهله الحاضر ، ويحفظه الغائب ، ومنها ما ذهب مع من ذهب من اصحاب النبي فيما كان من حرب الردة والفتوح ، وسيرة الشيخين كسنّة النبي منها المعلوم ومنها ما قد يكون النسيان عرض له ، ولعلي بعد الحق كل الحق في ان يخالف عن سيرة الشيخين ان تغير الزمن او رأى في المخالفة عن هذه السيرة منفعة للرعية للمسلمين] .

فالقرآن – اذن – ناقص فهو لم يعرض لسياسة الحكم !! والسنّة بتراء فهناك ما يجهله الحاضر ويحفظه الغائب !!! وقد أزور علي عن بيعة العهد تلك لنقص في القرآن ولغياب في السنّة !!!

حاشا لله ان يذهب علي الى ما ذهب اليه طه في تفسيره ، فالقرآن عنده حقيقة متكاملة لم تغادر صغيرة ولا كبيرة في شؤون الحياة ، ولم تدع حكما الا احصته ، وهو أسمى عنده وفي نفسه من ان يتطرق اليه الظن . وسنّة نبيه أكرم من ان يتنكر لها ، فليعمل بما بلغه وبما بلغ اصحابه المقيمين معه في المدينة منها ، اما الذي لم يصل اليه منها لغياب الراوي فهو معفو عنه . اما سيرة الشيخين فهو رجل وهم رجال له الحق ان لا يأخذ بها .

ثم يتحدث عن موقف عثمان من البيعة فيقول (ص ، ٤٣) : [فلما عرض عبد الرحمن هذا العهد على عثمان قبله وأعطى مثله وقال : «اللهم نعم» . يريد أنه سيجتهد في انفاذ كتاب الله وسنّة نبيه وسيرة الشيخين ، وأنه متى اجتهد في ذلك مخلصا فقد التزم الكتاب والسنّة ونهج الشيخين ، وقد أصاب علي ما في ذلك شك ، ولم يبعد عثمان ، ولكن انظر الى ما حدث بعد ان مضت أعوام على امرة عثمان : ذهب في أموال المسلمين مذهبا مخالفا لمذهب عمر وسيرته ، فأما الذين بايعوه على التزام هذه السيرة فيما التزم فقد رأوا انه خالف عنها ولم يف بالعهد كاملا، وأما هو فرأى انه لم يخالف بحال من الاحوال، لان قوام سيرة عمر انما هو التقرب الى الله ، وهو قد وصل رحمه تقربا الى الله ، فهو يتقرب الى الله كما كان عمر وأبو بكر يفعلان ، ولا عليه ان تختلف وسائل هذا التقرب الى الله ، ولو قد كان للمسلمين في ذلك الوقت نظام مكتوب بين الحدود واضح الاعلام ، لما أبى علي ان يبايع على هذا الدستور ، ولما

اهتاج عثمان الى ان يبايع ثم يتأول ، ولما انقسم الناس بعد ذلك فريقين : فريقا يشتد ويتحرج كما تحرج علي ومن لاموا عثمان ، وفريقا يتأول كما تأول عثمان].

ويحس طه حسين بسقم كلامه السابق ، وسخفـــه في ذهن القارىء ، ومغالطته لبدهيات الحقائق ، فيتدارك بالاقرار للخلافة بشيء من النظام المكتوب فيقول (ص ، ٤٤) : [عرفت ان من الشطط ان يقال ان الشيخين لم يضعـــا للمسلمين من النظم السياسية ما كان ينبغي ان يضعا . وقد كان عمر رضي الله عنه يجتهد في ذلك ما وسعه الاجتهاد ، لا يكاد يعرف من نظم الامم التي سبقت الى الحضارة شيئا الا استقصاه واستخلص منه ما يلائم المزاج العربي، وما يلائم الاسلام ، وما يلائم هذه الدولة الناشئة التي اسرعت الى النمو والانتشار اسراعا عظيما سبقت به تفكير المفكرين وتدبير المدبرين] .

ويتحدث عن محاولة عمر لتنظيم شؤون الدولة باجتهاداته الفردية ، ويتأسف لان المنية حالت دون اتمام المحاولة فيقول (ص ، ٤٧) : [ومغزى هذا كله ان عمر قد حمى هذه الطبقة الممتازة وحمى المسلمين من استغلال النفوذ ، وأمسك عليهم جميعا دينهم ، وحال بينهم جميعا وبين الفتنة ، واتخذ من خاصة اصحـــاب النبي مجلسا يوشك ان يكون مجلس شوراه ، ولو قد مد له في العيش لكان خليقا ان يضطرهم الى ان يرضوا بهذه المنزلة فيكونوا اصحاب الحل والعقد ، ويشيرون على الخلفاء دون ان يدخلوا في أمور الحكم التفصيليـــة من قريب او بعيد] .

نلخص ـ الان ـ ما قرره طه بشأن العنصر الثاني من عناصر الحكومـــة الاسلامية :

١ ـ أدى افتقاد النظام المكتوب او الدستور في الحكومة الاسلامية [هـــذا قريب مما قاله علي عبد الرزاق في كتاب الاسلام وأصول الحكم] الى الاختلاف في الاجتهاد والتصرف . ويعود نجاح عمر في تنظيماته الحكومية الى عبقريته الفرديـــة .

٢ ـ مثل لاختلاف الاجتهاد بمنع عمر أموال المسلمين عن رحمه تقربا الى الله ، وانفاق عثمان لها عليهم تقربا الى الله ايضا .

أما ان المسلمين يفتقدون الدستور والنظام المكتوب فذلك شيء لم نفهمه ؟!! فما القرآن اذن ؟!! وما الاحكام التي رسمها ؟ وكيف سار الحكم في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وفي عهد خليفتيه ؟!! هل كانت حكوماتهم اجتهادية ؟؟!! لماذا ثار الاعصار على عثمان ؟ أليس لانه خالف بعض الاحكام المتعارف عليها ؟

أما استشهاده باختلافات المسلمين على افتقاد الدستور فمن أعجب العجائب التي لا يسيغها راشد !! فمتى كان الدستور يعصم من الاختلاف ؟! وهـــذه تجارب الدول أمامنا في عصرها الحديث : فهل عصم الدستور الفرنسي مثلا ـ الفرنسيين من الاختلاف ؟!

أما استشهاد طه بانفاق عثمان للاموال على رحمه تقربا الى الله ، وحبس

عمر لها تقرباً الى الله ايضا ، ولفظه في هذا المثال فنقول : يجب ان نميز بين حسابين : حساب الله للحاكم ، وحساب البشر او الرعية له .

حساب الله للحاكم ومحيط شامل لدقائق الموزون ، وباطنه ، وذلـــــك حساب لا علاقة لنا به .

حساب الله للحاكم محيط وشامل لدقائق الموزون ، لظاهره وباطنه ، وذلك حساب لا علاقة لنا به .

حساب الرعية للحاكم : نصوص الشريعة قرباً أو بعداً ، وفاقا او خلافا ، وذلك ما يبيحه الاسلام ـ نفسه ـ لنا .

ولم يعد بعض المسلمين الاوائل الشريعة ، ولم يتجاوزوا الحق حين قالوا لعثمان رضي الله عنه : قد اخطأت في انفاقك أموال المسلمين على أقاربك .



ناقش طه حسين دعامتي الحكم الاسلامي حسب رايه ـ الضمير الديني ، الارستقراطية الدينية . ناقش احتمال بقائهما وصلاحهما وصمودهما امامتبدلات الحياة . فعفى عنهما الصمود وصلاحية البقاء ، وجرد الاسلام من مقومات الحكم والدستور ، ونعى على المجتمع المسلم افتقاده للنظام المكتوب . وهو يدس كلما وجد موضعا للدس ، ويشك كلما لاحت له حادثة تحتمل تفسيرين ، ويحرف الكلم عن مواضعه في كل امر .



مذهب جديد :

يعلن طه حسين عن اكتشافه لمذهب جديد في الحكم بداه عثمان ، ومشى عليه زياد بن ابيه . يقول موضحا ذلك (ص ، ١٩٣) : في الجزء الاول من كتاب الفتنة الكبرى : [وقد يشق علينا أن نلاحظ ان هذا المذهب الذي ذهبه عثمان في الخلافة هو نفس المذهب الذي عرضه زياد في خطبته المشهورة حين قال : «ايها الناس انا قد أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة ، نسوسكم بسلطان الله الذي اعطانا ، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا» ومن هنا لا نرى غرابة فيما روي عن عثمان من قوله : ان أبا بكر وعمر كانا يظلمان أنفسهما وقرابتهما تقربا الى الله وأنا أصل رحمي تقربا الى الله] .

ويبين احدى دعائم المذهب الجديد ويتلخص بأن الحكم عطاء من الله فلا حق للرعية بالمراقبة او المحاسبة . يقول (ص ، ١٩١) : [وأخرى يجب ان نلاحظها في تفسير السياسة المالية لعثمان ، وهي انه لم يكن يرى فيما يظهر ان للمسلمين الحق في ان يراقبوه فضلا عن ان يعاقبوه . فهو قد اعطى العهد الذي اعطاه وهو مسؤول عن هذا العهد امام الله لا امام الناس . يدل على ذلك اقتناعه بأن الذين طلبوا اليه ان يخلع نفسه قد طلبوا اليه شيئا عظيما ، وقوله ولهؤلاء ولغيرهم : «ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل» وقوله لهؤلاء ولغيرهم: «لان أقدم فتضرب عنقي أحب الي من ان انزع سربالا سربلنيه الله عز وجل» .

فلم تكن الخلافة عنده اذن تكليفا تلقاه من المسلمين ؛ ويستطيع ان يرده عليهم ان شاء هو او شاءوا هم ، وانما كانت الخلافة عنده ثوبا أسبغه الله عليه، وليس له أن ينزعه عن نفسه ، وليس لأحد غيره أن ينزعه عنه ، وانما الله وحده هو الذي يملك تجريده من هذا الثوب يوم يجرده من ثوب الحياة . وعذر عثمان في ذلك انه رأى صاحبيه من قبله قد نهضا بالخلافة ، فلم تنزع عن احدهما ما اقام على الحياة . فهو اذن مثلهما قد نهض بالخلافة ، ويجب أن يستمسك بها ما امتدت له أسباب الحياة .

واذا كان هذا رأيه في الخلافة وفيما يتيح له من سلطان ، فليس غريبا ان يضيق بالذين يجادلونه في سلطانه ، ويحاولون ان يكفوه عن بعض تصرفاته في الادارة او السياسة او المال ، فهو ليس مسؤولا امام الناس ، انما هو مسؤول امام الله كما قدمنا . ولم يكن عثمان يتكلف هذا الراي تكلفا ولا يصطنعه دريئة يتقي بها لوم اللائمين ونقمة الناقمين ، وانما كان يراه عن نية صادقة وعن بصيرة خالصة . ولعل كثيرا من المسلمين الذين عاصروه كانوا يرون في الخلافة مثل رأيه ، ويذهبون في السلطان مثل مذهبه . وهذا هو الذي يفسر لنا ان بعض الصحابة كانوا لا يستبيحون لانفسهم الخلاف عن أمره حتى حين ينحرف عن القصد او يجور عن الطريق . كانوا يأخذون الآية على ظاهر نصها ، ويكرهون أن يتأولوا في قول الله عز وجل: (يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم) وكانوا يؤثرون ان أصابهم من الامام ظلم أن يحتملوا هذا الظلم في الدنيا ليثابوا عليه في الآخرة ، يفضلون ذلك على ان يقاوموا فيتعرضوا لما قد يكون فيه بعض الاثم ، ولا عليهم ان يصيبهم الظلم في الدنيا وينالهم الثواب في الآخرة ، وأن يحتمل الامام تبعة أعماله ويؤدي حسابه عنها الى الله] .

ويورد تصرفين لصاحبين يدعمان رأيهفي المذهب الجديد فيقول (ص، ١٩٢): [هذا المذهب هو الذي ذهب اليه ابو ذر حين سمع وأطاع على انكاره لظلم عثمان اياه ، وهذا الذي ذهب اليه عبد الله بن مسعود في امر نفسه وما أصابه من بطش عثمان ، وفي أمر الدين حين أتم الصلاة لان عثمان أتمها مع انه لم يوافق عثمان على اتمامه للصلاة] .

ويستبطن روح عثمان ويتكلم في المذهب الجديد على لسانه فيقول

(ص ، ١٩٢) : [وكذلك مضى عثمان في ادارته وسياسته للحرب والمال ، يرى ان من حقه الاجتهاد ، وانه مؤد حسابه عن هذا الاجتهاد الى الله ، وأن من الحق على المسلمين ان يسمعوا له ويطيعوا ، وأن من الحق لهم ان ينصحوا لـــه ويشيروا عليه ، فان شاء سمع لهم وقد فعل في بعض الاحداث ، وان شاء ابى عليهم ، وقد فعل في بعضها الآخر . وهذا النوع من تصور السلطان جديـد محدث ، فلم يخطر لابي بكر ولا لعمر انه يستطيـــع ان يستأثر بالسلطـــان دون المسلمين] .

يحمل طه حسين بعض الاحداث اكثر مما تحتمل ، ويؤول بعض سيرة عثمان تأويلا بعيدا عن الصواب والحق ، والا فمن قال له : ان عثمان يرى انه لا حق للناس في مراقبته ، وانه مؤد حسابه امام الله وحده ؟؟!! وكيف ألبسه هذا الاثم الكبير ؟

بنى طه حسين أوهامه في المذهب الجديد على مقدمة بسيطة هي قولـة عثمان رضي الله عنه : (ما كنت لأخلع قميصا قمصنيه الله عز وجل) . وقولته: (لان أقدم فتضرب عنقي أحب الي من أن أنزع سربالا سربلنيه الله عز وجل) .

وفي الحقيقة قال عثمان الجملتين السابقتين ردا على الذين طلبـــوا منه ان يخلع نفسه . وفرق هائل بين الخلع والمراقبة والمراجعـــة فمراقبة المسلمين ومراجعتهم له شيء يقره عثمان قبل غيره من الناس ، ودليلنا على ذلك اعطاؤه العهد ـ بعد اجتماعه بوفد مصر اول مرة ـ بتغيير الولاة وانتهاج سياســـة مالية جديدة .

ان المذهب الجديد في السلطان مرض جديد ـ قديم في دماغ طه حسين يأبى عليه أن يرى الامور الدينية في وضعها الصحيح ، ويأبى عليه الا ان يدس ويلطخ ويشكك ، والا فكيف سيأخذ المسلمون بظاهر قول الله عز وجل «يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم» وما زالت أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام مزهرة في آذانهم ، حية في قلوبهم ، تقـــرع وجداناتهم بأن لا سمع ولا طاعة في معصية الخالق ؟ ليس من شك بأن أسلام الذي حرر أرواحهم ، واطلق السنتهم ، وأعمل أيديهم في هدم طواغيت الشرك، لن يعقل هذه الارواح والالسن والايدي أمام ادنى انحراف عن الاسلام وسنّـــة نبيه عليه الصلاة والسلام . بل سيطلقها كي تقوم المعوج ، وتسوي الملوي .

أما ايمان ابي ذر بالمذهب الجديد للسلطان فنسأل : كيف آمن بهذا المذهب؟ وكيف قال كلمته الخالدة ـ في الوقت نفسه ـ : عجبت لمن لم يجد قوت يومه كيف لم يخرج شاهرا سيفه ؟! كيف نوفق بين هذا الايمان وتلك الكلمة الخالدة ؟ الا أن يكون الاقرار والسكوت رضوخا لا حول له بدفعه ، وليس ايمانا بمذهب.

ثم يضخم طه الصعوبات التي تواجه الحكم الاسلامي ، ويختلق اخرى مثلها، ويكرر ايمانه بأن نجاحعمر في حكومته يعود الى عبقريته الفذة فيقول (ص، ٢١٧):

[ثم اذا أضفت الى هذا كله ان هؤلاء الشيوخ من المهاجرين والانصار ، قد عاشوا عيشة الا تكون بدوية خالصة فهي الى البداوةأقرب منها الى الحضارة، ثم نظروا ذات يوم فاذا هم امام دولة ضخمة بعيدة الارجاء مترامية الاطراف معقدة الشؤون ، تحتاج الى ان تساس سياسة الحضارة المتأصلة ذات السنن الموروثة والتقاليد المقررة لا الحضارة الطارئة ، اذا جمعت هذه الخصال كلها بعضها الى بعض ، عرفت ان ظروف الحياة التي احاطت بعثمان كانت اقوى منه ومن أصحابه . ولا تقل ان عمر قد واجه هذه الظروف وظهر عليها ، فقد كان عمر من هؤلاء الافذاذ الذين لا تظفر الانسانية بهم الا في القليل النادر ، والذين يتعبون من بعدهم ، ويرهقونهم من أمرهم عسرا] .

ويختتم الجزء الاول من الفتنة بالكلام التالي (ص ، ٢١٨): [قد تركت المسلمين وامامهم طريقان كلتاهما مستقيمة واضحة الاعلام ليس فيها عوج ولا التواء : احداهما هي الطريق التي سلكتها الامم من قبلهم وهي طريق الملك الذي يقيم أمره على الحزم والعزم وعلى القوة ، ويحل مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا ، فيرقى ويقوى ويزدهر ، ثم يصيبه الضعف والانحلال والذواء لينتقل من طور الى طور ومن دولة الى دولة ومن شعب الى شعب . والاخرى هي هذه الطريق الجديدة التي مهدها النبي ورفع أعلامها صاحباه ، وهي التي لا تقيم السلطان على القوة ، وانما تقيمه على المحبة والعدل ، وتجعل القوة أداة من أدواته ووسيلة من وسائله ، ولا تعرف أثرة ولا تحكما ولا جبرية ، ولا تحل مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا ، وانما تحلها بوسائل الدين هذه التي تقوم على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعلى الرغبة في الخير والنفور من الشر وعلى الايثار على النفس والتبرؤ من الاثرة ، وتعتمد قبل كل شيء على صفاء النفوس ونقاء الضمائر وطهارة القلوب ، وتتخذ الدنيا كلها ، لا اقول وسيلة الى الآخرة ليس غير ، ولكن اقول وسيلة الى الآخرة من جهة ، ووسيلة الى دنيا جديدة تزداد رقيا ونقاء وصفاء وطهرا كلما تقدمت بها الايام من جهة اخرى .

نظر المسلمون بعد مقتل عثمان فاذا هم على رأس هاتين الطريقتين . فأما اكثرهم فسلكوا الطريق الاولى ، وامتحنوا فيها وما زالوا يمتحنون بما امتحنت به الامم والشعوب ، وأما أقلهم فحاولوا ان يسلكوا الطريق الثانية ، ولكنهم كانوا ناسا من الناس ، فلم يكادوا يتقدمون في طريقهم تلك حتى امتحنوا في انفسهم ودمائهم ، وحتى غلبهم الاكثرون عددا على أمرهم .

وينظر المسلمون فاذا الطريق الاولى ما زالت مزدحمة بهم جميعا يتهافتون فيها كما يتهافت الفراش في النار ، واذا الطريق الثانية ما زالت قائمة واضحة بينة الاعلام ولكنها خالية لا يقدر على سلوكها الا أولوا العزم من الناس . وأين أولوا العزم ؟] .

اذن ينعي طه في ختام الجزء الاول الخلافة ، ويوهن من عزائم المسلمين الساعية الى اعادتها ، وينبههم الى أن المسلمين الاوائل تنكبوا عن طريقها منذ أمد

بعيد واتبعوا طريق الملك الذي يحل مشكلات الدنيا بالدنيا ، فالخلافة تحتاج الى أولي عزم من الناس ، وأين أولو العزم الان ؟؟!!

وكأن لسان حاله يخاطب مسلمي عصره ويقول لهم : عليكم ايها المسلمون أن تدعوا التفكير في الخلافة ، وأن تبطلوا السعي اليهـا ، وأن ترضوا بحكم الديمقراطية كما رضي اصحاب النبي بعد عثمان رضي الله عنه بحل مشكلات الدنيا بوسائل الدنيا ؟؟!!

هذه هي النتيجة التي يصل اليها طه حسين في ختام الجزء الاول ، ويا لها من نتيجة مثبطة !!



الجزء الثاني : الفتنة الكبرى ، علي وبنوه :

لم يخل الجزء الثاني من دس طه ، ونحن سنتناول نماذج عدة لهذا الدرس.

١ ـ يعلن طه في هذا الجزء اخفاق نظام علي وبالتالي نظام الخلافة ، ويعلن انهزام الاسلام من واقع المسلمين فيقول (ص ، ١٥٥) : [ليس من شك في ان عليا قد أخفق في بسط خلافته على أقطار الارض الاسلامية ثم هو لم يخفق وحده وانما أخفق معه نظام الخلافة كله ، وظهر ان هذه الدولة التي كان يرجى ان تكون نموذجا للون جديد من الوان الحكم والسياسة والنظام لم تستطع آخر الامر الا ان تسلك طريق الدول من قبلها . فيقوم الحكم فيها على مثل ما كان يقوم عليه من قبل من الاثرة والاستعلاء ونظام الطبقات الذي تستذل فيه الكثرة الضخمة . لا من شعب واحد بل من شعوب كثيرة ، فقلة قليلة من الناس عسى ان تكون من شعب بعينه بين هذه الشعوب ، وهو الشعب الذي استقر امر الحكم فيه . بل لم يخفق علي ونظام الخلافة وحدهما ، وانما أخفقت معهما الثورة التي قامت ايام عثمان لتحفظ فيما كان اصحابها يقولون ، على الخلافة الاسلامية سماحها وصلاحها ونقاءها من شوائب الاثرة والطغيان والفساد] .

ويقول ايضا (ص ، ١٦١) : [كل شيء اذا كان يدل على ان سلطان الدين على الناس لم يكن من القوة في المنزلة التي كان فيها ايام عمر ، وعلى أن سلطان المال والسيف كان قد استأثر بالقلوب والنفوس ، وكل شيء يدل على أن عليا والذين ذهبوا مذهبه من المحافظة على سيرة النبي والشيخين انما كانوا يعيشون في آخر الزمان الذي غلب الدين فيه على كل شيء] .

يخيل الكلام السابق للقارىء ان الاسلام انسحب نهائيا من الحياة ، وأن

الاثرة قد سارت ، وان نظام الطبقات قد سيطر ، وان المال قد استولى على النفوس الخ ... ولكن هل انسحب الاسلام ــ حقيقة ــ من الحياة ؟ الجواب: لا . فميزة الدين الاسلامي هي استمرار فعله في مختلف شعب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والروحية والثقافية مع انسحابه الجزئي من مجال الحكم ومجتمعنا المسلم ــ حاليا ــ خير دليل على صحة هذه الحقيقة ، فالتقاليد والعادات والاحكام والاعراف والمعاملات الخ ... كانت وما زالت الى حين اسلامية مع انسحاب الاسلام الكامل عن مجال الحكم ، ومع الضغوط الهائلة والاغراءات القاسية التي تحملها من اجل محو صفة الاسلام عنها .

٢ ــ يتحدث عن احتكاك المسلمين بتراث البلاد المفتوحة ، ويصف اختيار المسلمين لبعض ما راوا فيقول (ص ، ١٦١) : [وقد اخذهم شيء من الدهش اول الامر لما راوا وما سمعوا ، ولكنهم الفوا هذه الاشياء وهؤلاء الناس ، ثم جعلوا يختارون مما راوا من الاخلاق والسير وضروب الحياة ما يستطيعون اختياره ، مما يلائم امزجتهم وطبائعهم وأذواقهم] .

الامزجة والطباع والاذواق ــ اذن في رأي طه ــ وسائل اختيارهم مما رأوا، وقد أغفل في ذلك العامل الاول في الاختيار وهو الاسلام . وهذا هو الذي حدث في واقع الامر فأنشأ حضارة اسلامية متميزة .

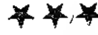
٣ ــ يهزأ طه بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيقول (ص ، ١٦٢) : [وقارن الاذكياء وأصحاب المطامع منهم ، بين ما أقبلوا عليه من ذلك ، وما تركوا وراءهم في المدينة او في غيرها من حضر البلاد العربية وباديتها ، فأكبروا هذا الجديد وصغر قديمهم في انفسهم واستحيا اكثرهم من اظهار ذلك . فتناجت به ضمائرهم ، وهوت اليه قلوبهم ، وجعلوا ينظرون الى من وراءهم من اولئك الشيوخ اصحاب النبي في كثير من الاجلال والاكبار ، ولكن في كثير من الرفق والرثاء ايضا . يجلونهم ويكبرونهم لمكانهم من النبي وسابقتهم في الدين ، ويرفقون بهم ويرثون لهم لانهم يمثلون جيلا قديما قد انقضت ايامه وأوشكت ان تنقضي] .

نظر المسلمون ــ اذن ــ الى حياة الصحابة باشفاق ورثاء او قل بهزء وسخرية . ولكن كيف وصل طه الى هذه النتيجة ؟ وما هي دلائله على صحة هذا الحكم ؟

الحقيقة مخالفة لكل ما يقول ، فقد بقي المسلمون ينظرون الى الرسول وصحابته حتى في حالة الارتكاس والابتعاد عما يتطلبه الاسلام ، مجلين مكبرين لهم ، محاولين الاقتداء بهم في الوقت نفسه . والتاريخ الاسلامي ــ بطوله المديد ــ ان هو الا اقتداءات متكررة بالصحابة رضوان الله عليهم ، ومحاولات للتشبه بهم لانهم مثل أعلى للمسلم في كل جزئية من جزئيات حياتهم . وقد نجحت هذه المحاولات على مر العصور وما عمر بن عبد العزيز والمعز بن عبد السلام ، صلاح الدين الايوبي ، أحمد بن حنبل ، الشافعي ، ابو حنيفة ،

البخاري الخ .... الا دليل على صحة هذا النجاح .

ليست هذه النظرة الى الصحابة ـ اذن ـ نابعة من واقع المسلمين بل من خيال طه المريض .



الخلاصة : ان كتاب (الفتنة الكبرى) فتنة كبرى في الفكر الاسلامي المعاصر، ذلك لانه مملوء بالتشكيك والدس ومغالطة الحقائق ، بأسلوب هادىء سلس ، نافذ الى النفس ، في قالب تاريخي ديني اسلامي .



عود الى سؤال :

هل تغير طه حسين ؟ هل عاد الى رشده وصوابه ؟ ما هي الاسباب التي دفعته الى الكتابة عن الاسلام ؟

نعود ـ الان ـ للاجابة على هذه الاسئلة التي طرحناها في نهاية فقرة (طه حسين كاتب اسلامي) ، وكنا أجلنا الاجابة عليها الى ان ننتهي من دراسة اسلامياته .

نجيب فنقول : لم يتغير طه حسين في نهاية الاربعينيات ، وانما بقي هو نفس طه حسين الثلاثينيات وما قبلها : معاديا للدين ، محاربا له ، مفتونا بالحضارة الغربية .

فقد كتب في السيرة هادفا الفن القصصي فقط، باغيا ارضاء ميول السذاجة والخيال عند الناس ، مسويا بينها وبين الاساطير !!

كتب الفتنة الكبرى مشككا في حكم الخلافة الاسلامية الاول وفي امكانية استمراره ، ناعيا على الاسلام افتقاره للنظام المكتوب ، معلنا انبثاق مذهب جديد في السلطان يقوم على الجبر والقهر ، مبينا رضوخ المسلمين وارتضاءهم للمذهب الجديد ، زاعما انسحاب الاسلام من مختلف قطاعات الحياة وسيطرة المال والاثرة !!

كتب كل هذا : قاصدا أن يقنع المسلمين بأن الحكومة الاسلامية لا وجود لها

بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وان طبقت فلأمد محدود لا يتجاوز حياة عمر ، ويعود نجاح التطبيق الى امكانات عمر الفردية فقط !!

كتب كل هذا : هادفا أن يلطخ صورة الخلافة الوضاءة كي يصرف أنظار المسلمين عنها ، أن يثني عزائمهم عن السعي اليها بتهويل الصعوبات ، فالامر يحتاج الى أولي عزم . وأين أولو العزم من الناس ؟!

ما هي الاسباب التي دفعته الى الكتابة عن الاسلام ؟

يكمن السبب في الوضع الداخلي لمصر ، فقد بلغ المد الاسلامي فيها ذروته العظمى في نهاية الاربعينيات وأوائل الخمسينيات باغيا اعادة تطبيق الاسلام في مجال الحكم ، وارجاع الخلافة الاسلامية الى الوجود . وقد كتب طه ـ في اللحظة نفسها ـ أواخر الاربعينات وأوائل الخمسينيات كي يشكك هذا المد بجدوى محاولته بالاستناد الى تاريخ المسلمين نفسه .

عباس محمود العقاد

حياته :

ولد عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ــ ١٩٦٤) في أسوان لأب موظف يعمل أمينا للمحفوظات ، تعلم في مدرسة بلدته ، وحصل منها علـى الشهادة الابتدائية ، التفت الى اللغة الانكليزية منذ يفاعته فأتقنها ، ومما دفعه الى الاهتمام المبكر بها وجود جالية انجليزية كبيرة في اسوان اثناء حملة السودان ، واثناء بناء خزان أسوان ، وما استتبعه وجود الجالية من مجلات وصحف وكتب ، وما اقتضاه من وسطاء مترجمين .

تأثر العقاد اول ما تاثر بجريدة (عبد الله النديم) المسماة (الاستاذ)، وعارضها بجريدة أسماها (التلميذ) ، وقد وجهته جريدة عبد الله النديم الى الكتابـــة والصحافة . قرأ العقاد في هذه الفترة كارليل ، ماكولي ، هازلت ، لي هنت ، أرنولد ، وغيرهم من ائمة فن المقالة في القرن التاسع عشر .

عمل مطلع حياته بالقسم المالي لمديرية الشرقية ، ثم انتقل الى العمل بديوان الاوقاف في الفترة ١٩١٢ ــ ١٩١٤ ، وصرف معظم جهوده الى التدريس فـــي مطلع الحرب الاولى ، وعمل رقيبا على الصحف لمدة قصيرة خلال الحرب ، ولكنه ترك ــ اخيرا ــ جميع هذه الصحف . وانكب على الصحافة والكتابة .

بدأ اتصال العقاد بالصحافة عن طريق صحيفة (الدستور) التي أصدرهـــا محمد فريد وجدي ، وكان يوقع مقالاته فيها بالحرفين الاولين وباللقب من اسمه (ع.م. العقاد) متأثرا بالكتاب الانكليز . ثم حرر صحيفة (الاهالي) التي انشأها محمد سعيد باشا رئيس الوزراء لتكون لسان حاله في نهاية الحرب العالميـــة الاولى . ثم تركها وحرر في صحيفة (الاهرام) .

شبت الثورة في مصر بقيادة سعد زغلول عام ١٩١٩ طالبة تحقيق الاستقلال،

ونشر الدستور ، وتطبيق النظام الديمقراطي . وقد ساهم العقاد فيها بكل قواه، وانخرط انخراطا كاملا في معاركها .

وقد قرب سعد زغلول اليه العقاد خلال الثورة وبعدها من خلال فهم محيط بأبعاده وقواه ، واحترمه مفكرا وكاتبا ، ولقبه بـ (جبار المنطق) ، واطلق له عنان الحرية في الكتابة والنقد . فحرر صحيفة (البلاغ) ، وساهم في منشورات (جماعة اليد السوداء) السرية .

وقد التزم العقاد من جهته صف سعد : يدافع عنه ، ويهاجم خصومه ، ويحلل طريقه ، حتى أصبح كاتب الشعب الاول ، والسند الفكري لحزب الوفد.

وأثمرت الثورة فكان الدستور عام ١٩٢٣ ، وكان البرلمان ، وظللت الديمقراطية مصر ، وشكل سعد الوزارة اثر عودته من المنفى عام ١٩٢٤ .

وصل العقاد نائبا الى البرلمان الذي ترأسه سعد زغلول عام ١٩٢٦ ، وألقى خطابا عنيفا تحت قبته عام ١٩٢٨ قال فيه : [إن الامة على استعداد لان تسحق اكبر راس في البلاد يخون الدستور ولا يصونه] ، ملمحا الى محاولة الملك فؤاد تعطيل دستور عام ١٩٢٣ . وقد حاولت السلطات النيل منه ، لكنها لم تستطع للحصانة البرلمانية التي كان يتمتع بها . وقد أصدر في هذه الفترة كتاب (الحكم المطلق في القرن العشرين) موضحا أبعاد النظام المعادي للنظام الديمقراطي ، محذرا منه ، عادّا مساوئه .

عطلت وزارة اسماعيل صدقي الدستور عام ١٩٣٠ ، فشن العقاد عليها حملة صحفية قاسية ، مما جعل الحكومة تقدمه الى المحاكمة بتهمة النيل من الذات الملكية ، فصدر الحكم عليه ، وقضى تسعة اشهر في السجن ، ولما خرج منه توجه الى قبر سعد زغلول ، وألقى هناك قصيدة قال فيها :

وكنت جنين السجن تسعة أشهر
وها أنذا في ساحة الخلد أولد .
عداتي وصحبي لا اختلاف عليهما
سيعهدني كل كما كان يعهد .

أيد حزب الوفد وزارة توفيق نسيم عام ١٩٣٢ بحجة انها وزارة انتقالية تمهد لعودة مصطفى النحاس زعيم الوفد الى رئاسة الوزارة . ولكن العقاد هاجمها محتجا انها غير صادقة في وعودها ، وانها تحارب الوطنيين ، وقد طلب منه زعيم الوفد النحاس الكف عن نقدها فأبى العقاد ذلك ، وكان هذا الاحتكاك شرارة اذنت بابتعاده عن الوفد ، وانفصام العلاقة بينهما او قل بدء المعركة السافرة .

حاربه حزب الوفد ــ حينئذ ــ بكل ما أوتي من قوة بين الجماهير ، والصحف ، ودور النشر والمكتبات . وأصبح كاتب الحزب الاول عدوه الاول . ورد العقاد على حزب الوفد ، فهاجم الاتفاقية التي عقدها النحاس عام ١٩٣٦

مع الانجليز ، وفند بنودها . وعانى العقاد ـ خلال الهجوم والرد ـ ازمة نفسية عنيفة أدت به الى محاولة الانتحار عدة مرات . ولكنه وجد المخرج من أزمته النفسية في كتاب (سعد زغلول) سيرة وتحية الذي ألفه عام ١٩٣٦ ، والذي كان أشبه بأغنية حزينة تبكي الماضي المولي .

انشق رجال عدة عن حزب الوفد في عام ١٩٣٧ ، والفوا (الهيئة السعدية) نسبة الى سعد ، ثم تطورت الهيئة الى (الحزب السعدي) الذي ترأسه احمد ماهر ومحمود فهمي النقراشي . وكان ارتباط الحزب السعدي بالاستعمار الانجليزي واضحا جليا منذ تأسيسه . وقد أصبح العقاد كاتبا له منذ البداية واستمر في ذلك حتى قيام الثورة عام ١٩٥٢ . وكانت صداقته الشخصية حميمة مع زعيمي الحزب .

نافح العقاد عن النظام الديمقراطي العالمي ، وهاجم النازية اثر اندلاع الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ ، فالفعام ١٩٤١ (هتلر في الميزان) الذي طبعت السفارة الانجليزية منه آلاف النسخ ووزعتها على مختلف البلاد العربية . وقد جمع العقاد حقائبه وهرب الى السودان ، اثر وصول الالمان الى العلمين خشية احتلالهم لمصر .

وفّر الحزب السعدي بعض الامتيازات المادية والمعنوية للعقاد : فقرر عددا من كتبه على تلاميذ المدارس ، وعينه الملك فاروق عضوا في مجلس الشيوخ .



تفكير العقاد

أ ــ الفرد :

أعجب العقاد في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية بفلسفة (شوبنهور) ، وهي الفلسفة التي تعطي الفرد قيمة كبيرة ، وترى الوجود خلال صورته لدى الانسان وتقول : أن العالم هو فكرتي وفكرتك وفكرة الآخرين ، وليست هذه الفكرة قسطا مشتركا بقدر ما هي ابداع شخصي للذات حيال الموضوع أن العالم فكرة. وهذا يؤكد ترابط الذات والموضوع . ولكنه مع ذلك لا ينتقل بين ذوات كثيرين بحيث يخلق نوعا من الانسجام الكلي بين مجموعة من الافراد .

آمن العقاد كنيتشه بالفرد متأثرا بشوبنهور ، وتخلص مثله من الجانب التشاؤمي من فلسفته بادراك معنى الارادة . فشوبنهور يفهم الارادة على انها

حقيقة يلمسها الفرد في نفسه ثم يصبح الفرد نفسه ظاهرة من ظواهر الارادة . اما العقاد فيلتفت الى الوجود الماهوي على انه ارادة ، ويضع ارادة الوجود في مرتبة واحدة مع ظاهرة الوجود . فالعقاد يقرن الوجود بالارادة ، او قل يقتضي الوجود عنده الارادة ، والا لامتنع وجود الوجود نفسه . ان الوجود هو ارادة افناء العدم والقضاء عليه . ولا تفهم الضرورات والقيود والاحكام في الوجود بغير الارادة .

يعتقد العقاد بأن الذاتية هي الغاية من الرقي ، وأن الرقي انما هو الانتقال من وجود مبهم سائب الى وجود ذات ، الى وجود يعلم ذاته يقول في كتاب الله (ص ، ٢١٠) : [فالجماد الذي لا تعيين فيه أقل من الجماد الذي تعين بعضه من بعض وتميزت له أشكال وصفات ، وهذا الجماذ أقل من النبات ، وكلما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة ، وبين ثمرة وثمرة ، واتجه الى التخصيص بعد التعميم ، وهكذا أحاد الحيوان وهكذا أحاد الانسان ، حتى اذا بلغ غاية مرتقاه اصبح ذاتا لا تلتبس بذات اخرى من نوعه وكان هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات] .

يؤمن العقاد ايضا بحقيقة الخصائص الفذة لكل كائن من الكائنات ، وحقيقة المميزات الفريدة التي لا تجعل منه واحدا لا يشاركه آخر في وحدانية فمثلا يستحيل ان تصادف فردين متشابهين تمام التشابه في تطبع ، لا يفرقهما شكل او حجم او لون ، وقل ذلك عن عالم النبات والجماد ، ناهيك عن عالم الحياة والاحياء .

يعرض العقاد تقديس الوجودية للفرد فيقول في كتاب (أفيون الشعوب المذاهب الهدامة) ، (ص ، ١١٧) : [انهم يقولون ان الوجود الحقيقي هو وجود الفرد المعروف بشخصه وكيانه ، وانما النوع كلمة او لفظة او خيال لا وجود له في غير التصور ، وليست الانسانية الا كلمة خاوية لا توجد بمعزل عن هذا الفرد وذاك الفرد او هذا الانسان وذلك الانسان] .

ويعقب على رأي الوجودية السابق فيقول (ص ، ١١٩) : [وكاتب هذه السطور (العقاد) وجودي اذا كان معنى الوجودية انصاف الضمير الفردي وتقديس الانسان المستقل بفكره وخلقه] .

ويمتدح العقاد مذهب الحريين لانه يدعم الحرية الفردية الناتجة عن التأكيد على الذات فيقول في كتاب (فلاسفة الحكم في العصر الحديث) ، (ص ، ١٣٣) : [واسم الحريين كاف لبيان لباب المذهب بحذافيره . فالحرية الفردية او حرية الضمير الانساني هي الغاية القصوى التي تخدمها كل غاية . وتحسين العيوب مع بقاء الحرية أمل مشروع يجاري سنّة الحياة التي تقوم على الخطأ والتجربة والاصلاح . ولكن ذهاب الحرية خسارة محققة بغير عوض مضمون لانه مقدمة لذهاب المصلحة الفردية والمصلحة القومية ومن وراء ذلك ذهاب المصلحة الانسانية وخسارة المادة والروح] .

يطلب العقاد حماية الفرد من طغيان الجماعة ، وتهيئة الاجواء المناسبة لان تتجاوز مواهبه ضغوط المجتمع الصناعي الحديث فيقول في كتاب (القـــرن العشرون ما كان وما سيكون) ، (ص ، ٥٤) : [إنه من اللازم ان يحمى الفرد من طغيان الجماعة كما يحمى من المخاوف التي تساوره في قرارة وجدانه . وهما ضرران بينهما من الارتباط اشد ممـــا يخطر للكثيرين . اذ يغلب على طغيـــان الجماعة ان يكون وليد الوساوس والخوف .

وينبغي اجتناب القسر في التنسيق والتوحيد بين الشخصيات الفردية مما يحق للمجتمعات المصنعة ان تخشاه ويجب عليها ان تتقيه بما استطاعت مـــن تدبير . ولا بد من فسح المجال للافذاذ الموهوبين كالشعراء والفنانين الذيـــن لا يظفرون بالتأييد من اصحاب التقاليد] .

ندد العقاد بالحكومات الجماعية التي تخيف الفرد ، ونسحـــق حريته . واحتقر الجماعة الطاعنة ، وأزرى بالرؤوس المنحنية. وفند حجج الديكتاتوريات والديكتاتوريين. فقال في كتاب (فلاسفةالحكم في العصر الحديث)، (ص، ١٢٣): [فالجمهرة التي تؤيد الديكتاتور هي بطبيعتها جمهرة مسفة في طبقة الفكر والخلق تهون عليها حريتها وتهون عليها حرية غيرها . ولا تشعر بفقدان الحرية لان الذي يشعر بفقدانها هو الذي يقدر على استقلال الرأي فيشعر بالحجر عليه] . ويقول ايضا (ص ، ١٢٥) : [فحكم القسوة والاجرام وضيق الحظيرة وقلة الصبر على الآراء المخالفة طبيعة ملازمة للحكومة المستبدة] .

وقد أشرع العقاد قلمه في حرب الافكار الجماعية كالشيوعية والفاشيـــة ايمانا بقيمة الفرد ، واعتقادا بضرورة الحرية له ، ودعما لتحقيـــق وجوده . وخاض معارك متعددة مع انصار الافكار الجماعية : دافع فيها عن الذات ، وأبرز فعاليتها ، وناهض ابتلاعها فكتب في الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ مقالا عن فلسفة التراجم قال فيه : [يأخذ بعض الناس بالقول القائل ان الفرد نتيجة منفعلة وليس بسبب فاعل في الحوادث التاريخية . وان الفطين لا ينبغ في أمة الا اذا تمهدت له دواعي الظهور من تكوين الامة . فالعوامل الاجتماعية ـ اذن ـ هي موضع البحث والالتفات وليست عظمة العظماء ولا جهود الافراد .

وهذا مذهب مبالغ فيه قد جنح اليه الاشتراكيون على الخصوص لانهم يردون العوامل كلها الى المجتمع وعناصر تكوينه ومعيشة ابنائه . ولكنهم مهما يبالغوا في هذا فلن يستطيعوا ان يزعموا انالعظماء والصغراء سواء وانالنوابغ لا يقدرون على عمل يعجز عنه المحرومون من النبوغ . ومتى كان مسلما ان النوابغ يعملون وأن عملهم لا يذهب سدى فهذا هو المهم الذي يستحق النوابغ من اجله دراسة الدارسين واعجاب المعجبين] . وينتهي من حديثه عن فلسفة التراجم الـــى النتيجة التالية : [فالفرد شيء والعوامل الاجتماعية شيء . ومن قال ان الفرد لا يهم فقد انكر الغاية من اصلاح المجتمع لان كل اصلاح لا ينتهي الى الاهتمـــام بالافراد فهو اصلاح تركه وانجازه سواء] .

وقد دافع عن الفرد امام العوامل الاقتصادية في مقال آخر ، فكتب في الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ قائلا : [وليس الفرد لغوا الى جانب المجتمع او الاحوال الاقتصادية ولكنه شيء والمجتمع شيء والاحوال الاقتصادية شيء . وليس من الضروري اللازم لادراك حقيقة من الحقائق الاجتماعية والفلسفية ان نلغي شيئا من هذه الاشياء .

وتغليب الشؤون الاقتصادية او تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة في الافراد هو في الواقع (قدرية) جديدة يلجأ اليها العاجزون في زمننا هربا من التبعة كما لجأ العاجزون فيما مضى الى قدرية القرون الوسطى .

وأحسسنا بخطر هذه القدرية فأثبتنا وجود الفرد الى جانب وجود الدولة او المجتمع . ورأينا ان الفرد قد يكون قوة فاعلة كما يكون نتيجة منفعلة وان الاصلاح الذي يلغي حرية الفرد فساد شر من كل فساد] .

يؤمن العقاد بأن مسيرة التاريخ تؤكد على الذات ، وتنتقل بالفرد من الابهام الى الوضوح ، من الفراغ الى الامتلاء ، من عدم المسؤولية الى التبعات الثقيلة. او قل انه يعتقد بأن التاريخ ينقل الفرد من غموض الشخصية الى وضوحها وتميزها وسطوعها . فكتب في (القرن العشرون ما كان وما سيكون) قائلا (ص ، ٩٨) : [وتلك هي المزية التي تبرز لنا من متابعة النظر الى وجهة التاريخ: انها انتقال من حالة الكم المهمل والرقم المتكرر الى حالة الشخصية المتميزة بالحق والتبعة] . ويقول ايضا موضحا هذا الايمان في كتاب (الشيوعية والانسانية) ، (ص ، ١٧٩) : [اذا كان محصل تاريخ النوع الانساني يتلخص في اتساع العلاقات العالمية ، فمحصل تاريخ الفرد ان يزداد استقلاله او تزداد الدعوة اليه على الاقل فلا يجسر احد على انكاره في صورة من الصور الا ليعود الى تقريره في صورة اخرى . وقد أصبح استقلال الفرد في زماننا حجة لكل نظام من نظم الحكم في مقام المفاضلة والمسابقة الى الاصلاح . بل أصبح مقياسا حقيقيا لكفاية المجتمع كله في الصراع بين المجتمعات . فانقسم العالم في الحربين العالميتين الى معسكرين : احدهما يضيق فيه نصيب الفرد من الحرية والآخر يتسع فيه هذا النصيب ، وكان المعسكر الاول أقدم استعدادا للحرب وأوفر عدة لها عند ابتداء القتال ، ولكنه انهزم ولم يصمد للفريق الآخر الذي بدأ استعداده خلال ايام القتال .

ومن علامات الزمن ان الفرد يثبت وجوده امام طغيان الجماعات كما يثبته امام طغيان الآحاد] .

يقيس العقاد رقي الافراد والمجتمعات ، ويزين تقدمهما ، وينيط سموها ، باحتمال التبعات . وحتما ترتبط القدرة على احتمال التبعات بالذوات المنفردات المحسات لشخصياتهن فكتب في الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ يقول : [ومقاييس التقدم كثيرة يقع فيها الاختلاف والاختلال : فاذا قسنا التقدم بالسعادة فقد تتاح السعادة للحقير ويحرمها العظيم . واذا قسناه بالغنى فقد يغنى الجاهل ويفتقر

العالم . واذا قسناه بالعلم فقد تعلم الامة المضمحلة الشائخة وتجهل الامم الوثيقة الفتية . الا مقياسا واحدا لا يقع فيه الاختلاف والاختلال وهو مقياس المسؤولية واحتمال التبعة .

فانك لا تضاهي بين رجلين او أمتين الا وجدت ان الافضل منهما هو صاحب النصيب، الاوفى من المسؤولية وصاحب القدرة الراجحة على النهوض بتبعاته والاضطلاع بحقوقه وواجباته . ولا اختلاف في هذا المقياس كلما قست به الفارق بين الطفل القاصر والرجل الرشيد او بين الهمجي والمدني او بين العاجز والقادر أو بين المجنون والعاقل أو بين الجاهل والعالم او بين العبد والسيد او بين كل مفضول وكل فاضل على اختلاف أوجه التفضيل . فاحتمال التبعات هو مناط التقدم المستطاع] .

ويؤكد على هذه الفكرة ـ احتمال التبعات مقياس التقدم ـ في مقال آخر تحت عنوان (السعادة) ، كان قد نشره فيمجلة الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ فقال: [فالذي أعتقده ان العالم سيتقدم في سبيل الحرية وان الحرية تبعة ونعمة في وقت واحد ، فمن حيث نعمة فهي ولا ريب سعادة ينعم بها الانسان . ومن حيث هي تبعة فهي لا ريب باب للهموم والشواغل وقرينة للعناء الذي يفض من سعادة السعداء . كل تقدم في الحياة مقياسه الاصدق الاوفى عندي زيادة التبعة لا زيادة السعادة . الرجل أقدر على التبعة من الطفل ، والعالم أقدر على التبعة من الجاهل ، والقوي أقدر على التبعة من الضعيف ، والعظيم أقدر على التبعة من الصغير . وهكذا في كل باب من أبواب التقدم بغير اختلاف وبغير استثناء . فالمرجو ان يزداد نصيب الناس من الحرية وأن يزداد نصيبهم اذن من التبعة ، وهنا موضع المزج بين النعمة والعناء وبين زيادة الرجاء وزيادة المخاوف] .

ويؤكد على هذه الفكرة مرة ثالثة في كتاب الشيوعية والانسانية فيقول (ص ، ١٦٨) : [ولا توجد عندي غير صفة واحدة تحيط بكفايات التطور او التقدم عند النظر الى الفرد او الكائن الحي المسمى بالانسان ، وتلك هي زيادة القدرة على النهوض ، وفي وسعنا ان نلخص هذه العبارة في كلمة واحدة وهي: استقلال الشخصية] .

والخلاصة : ان العقاد يؤمن بالفرد ايمانا غير محدود ، ويعتقد بلزوم الحرية للفرد لزوم الهواء له ، ويرى ان مسار التاريخ يخدم تفتح الذات ونماءها ، ويزين تقدم الامم بتحمل أفرادها للتبعات الامر الذي يتطلب ذوات ناميات . وقد نافح عن ايمانه واعتقاده ، فهاجم الافكار المعادية التي تتجنى على الفرد او تهمله فحسب .



٢ ـ الديمقراطية :

ما هو النظام الذي يؤمن به العقاد ؟ يأتي الجواب جليا دون اي التباس : النظام الديمقراطي .

وايمان العقاد بالفرد ـ في حقيقته ـ جزء من ايمانه المطلق بالنظام الديمقراطي . كتب في الرسالة القديمة عام ١٩٤٣ يقول : [وأنا أدافع عن الديمقراطية لانها تؤمن بحرية الفرد وتصلح الناس اصلاح الاحرار المكلفين لا اصلاح العبيد المسخرين] . ومثله الاعلى في الانظمة والشعوب الديمقراطية الانجليزي منها بخاصة . فقال في عهد الهلال الخاص عن الانجليز : [ان الانجليز هم الحلفاء الطبيعيون لمصر] . وقد ألف الكتب التي تفند الانظمة المعادية للديمقراطية كالحكومات الديكتاتورية فألف كتاب (الحكم المطلق في القرن العشرين عام ١٩٢٨) .

لم يقف ايمان العقاد بالنظام الديمقراطي عند الحدود النظرية بل تعداه الى المواقف العملية . فهو قد اشترك في ثورة ١٩١٩ التي رفعت شعارات الدستور والبرلمان والحريات ثم ساهم في المؤسسات التي انبثقت عن الثورة فكان عضوا في البرلمان ، وتصدى للاشخاص الذين تنكروا للنظام الديمقراطي ، وللايدي التي ـ حاولت في الوقت نفسه ـ تهديم بعض جوانبه ، مما أدى به الى السجن عام ١٩٣٠ .

ثم وقف الى جانب النظام الديمقراطي العالمي ابان محنته الكبرى على يد الفاشستية والنازية فألف كتاب (هتلر في الميزان) عام ١٩٤١ الذي كان يمكن ان يكلفه راسه لو وصل الالمان الى القاهرة ، وقد كاد ان يكلفه حينما أطلق عليه شاب الرصاص في فلسطين بدوافع معادية للنظام الديمقراطي وللانجليز .

يمكن ان نلمس ايمان العقاد اللامحدود بالنظام الديمقراطي الانجليزي في كتابه (هتلر في الميزان) ، وحتى نوضح هذا الايمان سننقل منه فصلين هما : (هل فشلت الديمقراطية ؟ لم تفشل الديمقراطية) ، كان قد نقلهما من كتاب سابق له هو (الحكم المطلق في القرن العشرين) .

قال العقاد في كتاب هتلر في الميزان (ص ، ١٦٣) : [بدأنا الرسالة (يقصد كتاب الحكم المطلق في القرن العشرين) بفصل سألنا فيه (هل فشلت الديمقراطية؟) ثم أجبنا بفصل تال عنوانه (لم تفشل الديمقراطية) وهذان هما الفصلان ننقلهما توطئة للمقارنة التي سنعقدها بين الديمقراطية والنازية على النحو الذي تمثل في النزاع الحاضر ، ونرجو ان نصل بذلك بين بداية القضية قبل بضعة عشرة سنة وبين أعقابها التي استطردت اليها في هذه الآونة] .

ثم ينقل فصل (هل فشلت الديمقراطية ؟) فيقول فيه (ص ، ١٦٤) : [كان الاستبداد المطلق مقدسا في زعم رجال الدين الذين يستعينون به على حفظ مكانتهم وقضاء مآربهم ، وكان هو يستعين بهم على تقرير نفوذه وشمول سلطانه

على الضمائر والاجسام ، وكان لحق الحكم مصدر الهي يتلقاه الحاكم المستبد من السماء فلا يسأل عنه ولا يكون للشعب الا ان يطيعه كما يطيع خالقه ، ويؤمن بحكمته التي تخفى عليه كما يؤمن بأسرار حكمة القدر . فالحكومة رسالة سماوية معصومة على هذه الارض الخاطئة والشك في الحكومة كالشك في العقيدة ... كلاهما كفر يعاقب عليه بالحرمان السرمدي من رحمة الله .

كان هذا هو مصدر الحكومة المستبدة الى ما قبل القرن الثامن عشر . وكان الايمان عاما شائعا لا يشك فيه الا أفراد معدودون من احرار الفكر يخفون آراءهم كما يخفي المجرم جريمته ، والآثم وصمة عاره ، فلما انتقل سلطان الحكم من المستبدين الى مشيئة الشعوب انتقلت القداسة معه الى المصدر الجديد ، وأصبح حق الحكم مقدسا – مرة اخرى – من طريق الشعب لا من طريق الصوامع والكهان . وتغير النظام الجديد ولم يتغير قالبه الذي صنعته العادات المتأصلة والمصالح المتشعبة والعقائد الموروثة .

وربما بدأت هذه القداسة الشعبية على سبيل المجاز في التعبير يلجأ اليه دعاة النظام الحديث للمقابلة بين اساس الحكومة الغابرة وأساس الحكومة الحاضرة ، ثم أضيفت الى هذا المجاز حماقة الفكر الناشئة وروح الامل في المستقبل ، والنقمة على الماضي ، فاصبحت القداسة الحديثة عقيدة في الضمير يشوبها من الابهام كل ما يشوب العقائد التي تستعصي على متناول العقول .

اصبحت الديمقراطية عقيدة مقدسة في العرف الشائع فجاءها الخطر من هذه الناحية في عصر الشك والسخرية من جميع المقدسات وسمع الشاكون والساخرون بهذه المقدسة الجديدة فعلموا ان هناك شيئا طريفا يظهرون فيه براعة التفنيد وقدرة التصغير والتقييد ، فأسرعوا اليه في جد ووقار وأعنتوا أنفسهم كثيرا ليقولوا ان الديمقراطية شيء لم يهبط على الارض من السماء وان القداسة هنا مجاز لا حقيقة له في العلم والاستقراء ، فكان الجاحدون لقداسة الديمقراطية والمؤمنون بتلك القداسة المنزهة عن الشوائب بمنزلة واحدة من الفهم والسداد ، لان قداسة الديمقراطية لم تكن مسألة علمية يبحثها الناقدون المحصون على هذا الاعتبار من جانب القبول او من جانب الانكار ، فالذين يضعونها هذا الموضع ينظرون اليها من أضيق حدودها التي يعرفها المجازيون والجهلاء ولا ينظرون اليها من أوسع الحدود التي يحيط بها من يعرف حقيقتها ويقيسها بمقياسها الصحيح واذا كان المتكلم الذي يقول ان الماء العذب شهد حلو المذاق مخطئا في صيغة التعبير العلمي فأشد منه امعانا في الخطأ والغفلة عن الحقيقة من يحمل الماء العذب الى المعمل الكيمي ليثبت ان الماء ماء وليس بشهد حلو المذاق كما يقولون في لغة المجاز .

في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت السيكولوجية او علم النفس وتفرعت علومه وكثر الاشتغال بتطبيقه على الافراد والشعوب . ولعل أغرب ما استغربه الناس من قضايا هذا العلم وصفه لاطوار الجماعات والأساليب التي يجري عليها

في تكوين عقائدها وتوجيه أهوائها وتسيير حركاتها وأثارة خواطرها . فقد جاء هذا الوصف بعد شيوع الديمقراطية في العالم الحديث بأكثر من جيلين فلاح لمعظم الناس كأنه غريب وكأنه مخالف للمقرر في الاذهان او لما يجب ان يتقرر في الاذهان ولو انه جاء قبل ذلك بمائتي سنة أو لو انه تقدم في عصر الاصلاح مثلا لما وقع من الافكار موقع الغرابة في شيء ولا أحاط به ذلك السحر الذي يحيط بكل هجمة مخالفة للمألوف ثم لجاءت الديمقراطية حتما في سياقها الطبيعي دون ان يتخيل لاحد ان حقائق علم النفس تعارض الحكم الديمقراطي او تعارض حكم الشعوب لان الديمقراطية كانت نتيجة لازمة لفساد حكم الاستبداد ولم تكن نتيجة لجهل الناس بالسيكولوجية وخطئهم في تفسير حركات الجماعات فلو علم الناس في القرن الرابع عشر او الخامس عشر ان حركات الشعوب غير مقدسة ولا منزهة عن عيوب الطبيعة البشرية لما كان ذلك مانعا لوقوع تلك الحركات في أوانها ولا واقيا للانظمة العتيقة من التداعي والسقوط ولكن السيكولوجية ظهرت بعد الديمقراطية فنشأت غرابتها من ثم وكان استغراب الناس اياها وهما متولدا من الوهم القديم الذي تطرق اليهم من تقديس الشعب بعد تقديس العوامل المستبدين فلولا الخرافة الدائرة خرافة المستبدين الالهيين لما وجدت خرافة الشعوب الالهية ولا اتخذت أطوار الجماعات التي استعرضتها مباحث العلماء النفسيين دليلا على بطلان الديمقراطية ولا قيل ان نظامها قائم على اساس واحد لانه قائم على مشيئة الشعوب وهي مشيئة لا توصف بالعصمة . وقديما عرف الناس من أطوار الافراد انهم يطمعون ويستأثرون وأنهم ينقادون للهوى ويخضعون للشهوات وأنهم عرضة للخطأ الكثير والضلال البعيد وانهم غير معصومين بحال ، فلم يكن هذا العلم بأطوار الافراد هو الذي قضى على حكومة الفرد ، ولم تتقوض النظم الاولى الا حين تعذر التوفيق بينها وبين أحوال الرعايا ومطالب الامم .

لم ينقض سنوات على الديمقراطية حتى خيبت آمال الحالمين فيها وخيبت آمال اولئك المظلومين الذين صوروا زمانها المرتقب في صورة الفردوس الارضي او العصر الذهبي الذي تغنى به الشعراء وتحدثت به الاساطير . فلا ظلم ولا اجحاف ولا تمييز بين القوي والضعيف او القريب والبعيد : كأنما صوت الشعب المنطلق من غيابات الاسر نغمة ساحرة كنغمات «أورفيوس» يتجاور في سماعها الليث والحمل والضاريات ، ومتى كان كل هذا منتظرا من الديمقراطية فلا جرم ان يخيب فيها الظن ويحكم عليها الحاكمون بالفشل بعد اول صدمة مع وقائع الحياة وعثرات التجربة الاولى ، وهي لا تخلو من النقائص ولا تسلم من الاضطراب . فلم يكن أقسى على الديمقراطية ولا أظلم لها من غلاة المؤمنين بها الذين كانوا يكلفونها ما ليس يكلفه نظام في هذه الدنيا . اية كانت قواعده من الصحة ونيات القائمين به من الاصلاح .

هذه كلها اسباب يصح ان تسمى بالاسباب المصطنعة للشك في حقيقة النظام الديمقراطي والاخذ فيه بالعرض دون الجوهر المقصود .

على انها ليست بجميع الاسباب المصطنعة التي يمكن ان تعدد في هذا المقام. فهناك اسباب مثلها دعت الى الشك في حكومة الشعب قلما تتجاوز العرضيات الى دخائل الامور . فمنها ان عيوب الحكومة الشعبية مكشوفة ذائعة الاستفاضة علاقاتها واشتراك المئات والالوف في دعواتها واعمالها . فليس لها حجاب من الفخامة والروعة كذلك الحجاب الذي كانوا يسترون به عيوب الحكومات المستبدة ويتعاون فيه الكهان والمداح والبلاطيون على التمويه والتزويق ، وخليق بهذا التكشف ان يغض من فضائلها بعض الشيء .

وان مجرد القول بأن الشعوب لا تصلح للديمقراطية لدليل على انها درجة عالية يجب ان تتوجه اليها آمال المصلحين وطلاب الكمال ، في حين ان القول بجهل الشعوب واضطرارها من اجل ذلك الى الحكم المطلق دليل على مصلحة الحكام المطلقين في بقاء ذلك الجهل وتخليد هذه الحالة التي بها يخلدون .

ومما يضعف جانب الحكام المطلقين في دعوتهم هذه انهم يعيبون على الجماهير أطوارها ليتخلصوا من ذلك الى تزكية الحكم الديكتاتوري او الحكم المطلق ... مع ان التجارب الكثيرة ــ والتجارب الحديثة منها على الخصوص ــ قد أظهرت أن الدكتاتوريين الصالحين هم رجال الشعوب وعثرة تلك الاطوار ، وأن الجماهير لا تعوزها البديهة التي تفطن بها الى مقدرة القادة وتوليهم اعجابها وتخصهم بثقتها واقبالها وتسلمهم زمامها حتى حين يجترئون على عاداتها التي تغار عليها وتغضب للمساس بها اذا مسها من ليست له تلك القدرة وذلك الاعجاب . فاذا احتاجت الجماهير الى المصلح النافذ في اصلاحه فليس اقدر على هذا المطلب من زعيم شعبي تبرزه البديهة الشعبية . ولا أسرع منه في حث غريزة الامم وفعالية ما فيها من العيوب . وكأن هذا المصلح هو الزوج المحبوب الذي يطاع لان طاعته سرور . ويقاس مقدار حبه بمقدار المشقة التي تبذل في اطاعة أمره . وقد يكون الزوج زوجا بالصيغة الرسمية ولكنه لا ينال هذه المكانة ، ولا يأمن الرياء والخيانة اذا تكفلت له الصيغة الرسمية بالطاعة الظاهرة .

وعبث ولا ريب أن تعاب أطوار الجماهير وأن يقتصر الامر فيها على النقد والزراية وهي هي الاطوار التي لازمتها في كل ما تمخضت عنه الانسانية من الثقافات ، وفي كل من تمخضت عنهم من الدعاة والمصلحين . فأصلح الطبائع لاحياء الشعوب هي الطبائع التي بينها وبين الشعب مجاوبة في الشعور ومساجلة في عناصر الحياة واذا كانت تخطىء في عرف العلماء فليس عرف العلماء هنا هو المقياس الذي يرجع اليه في تقدير الدوافع والنتائج لان الطبيعة لا تستشير العلماء فيما تعمل وفيما تريد ! بل ليس العلماء انفسهم بنجوة من الخطأ على حسب مقياسهم لان أخطاءهم قديما وحديثا في تصور الحكومات النافعة اكثر وأكثر من أخطاء الشعوب كلها مجتمعات .

للديمقراطية عيوبها ولكنها عيوب الطبيعة الانسانية التي لا فكاك منها وقد

يكون لهذه العيوب في مجموع الحضارات الانسانيـــة فضل كفضل المحاســـن المصطلح عليها ان لم يزد عليه .

ولا تقارن الديمقراطية بحكومة المثل الاعلى المنشودة في الخيال والموصوفة في الاحلام . اذ هذه الحكومة لا موضع لها في عالمنا ولن يكـــون لها موضع . ولكنها تقارن بالانظمة الاخرى في جملتها وينظر الى عيوبها بصدق واخلاص وتقدير لجميع الظروف ، فلعل هذه العيوب بعض لوازم الحسنات التي لا يستغنى عنها او لعلها طارئة يزيلها المزيد من الديمقراطية .. اذا كان من المحقق ان محاربـة الديمقراطية لم تزلها فيما مضى ولا يرجى ان تزيلها فيما بعد .

وكذلك لا يصح أن نقيس الديمقراطية بمقياس الاغراض التي أعلنها دعاتها والآمال التي عقدوها عليها لان هؤلاء الدعاة لم يخترعوها ولا يتأتـــى لهم ان يحصروها ويسيطروا عليها وانما تقاس مزاياها بالضرورات التي أدت اليها اولا ثم بالفوائد التي نجمت عنها فعلا ولا تزال تنجم : فهي بلا ريب قد اوجـــدت للعصبيات الحزبية مخرجا غير الفتن الدموية ، وأقنعت الشعوب بأن عليها تبعة في الحكم وأنها قادرة على تبديل الحكام ، فضعفت فيها نزعة الثورة بقدر ثقتها من الاشتراك في الحكومة والقدرة على تبديلها وهي في مدة خمسين سنة قد صاحبت هذا التقدم صعب على الناس ان يؤمنوا بتلك الخرافة التي كانت تهيء لفرد واحد أن يملكهم له ولابنائه من بعده ملك السيد للعبيد .

يقول بعض الباحثين ـ (ومنهم الاستاذ ساروليا الذي القى محاضراته في هذا الموضوع على طلبة الجامعة المصرية) ـ ان الحكم النيابي تراث انجليزي غير قابل للتعميم في الامم الاخرى . ويضرب «ساروليا» المثل بالامة الفرنسية التي لا تستقر فيها الوزارات طويلا لاختلاف الاحزاب وصعوبة التوفيق بينها الـــى زمن طويل ، ويعتبر ذلك الاختلاف من أعراض الحكم النيابي ومن الدلائل على انه لا يصلح لكل أمة .. ولو كان الحكم النيابي هو الذي خلق العصبيـــــات الحزبية لم تفتأ تمزق فرنسا كل ممزق في عهود حكامها المطلقين، ولم يخل جيل واحد في تاريخها من فتنة على وراثة العرش او فتنة على المذاهب الدينيـــة او فتنة على القحط والافلاس او نزاع بين التاج والنبلاء او حروب تثار لاخفاء هذه المنازعات ، حتى توطدت فيها الديمقراطية فانحصرت «العصبيات» في مناوشات الاحزاب وسكنت الثورات وبطلت المجاعات ، ولم يمنعها اختـلاف الاحزاب ان تتماسك بعد الحرب العظمى وأن تستفيد من سمعة الديمقراطية أنصارا لا ينكر افادتهم لها منكر ، وأن توسع مستعمراتها وقد كانت تفقدها في عهد الملـــوك الشموس ، وأن تكون هي وزميلاتها المنتصرات عنوان لانتصار الحرية الشعبية وآية على أن حكومات الشعوب تحتمل من الصدمات ما لم تحتمله حكومـــات القياصرة والطغاة . فانكسرت الروسيا والنمســا والمانيا وكان نصيبهن مـــن التماسك بعد الحرب على قدر نصيبهن من الحرية والمشاركة في الشؤون العامة بين الشعب والحكومة ، وخرجت الامم من تلك المحنة بعبرتها التي لا تضيع .

وقد فعل تراث الحكم النيابي فعله في انجلترا كما فعل فعله في الامة الفرنسية فوقاها الثورات والخصومات الدامية ، وكانت وشيكة ان تطم فيها مرتين في القرن التاسع عشر عند الخلاف على تقسيم الدوائر الانتخابية وتعديل شروط الانتخاب وهو في جوهره اشد من الخلاف الذي افضى الى الثورةالجائحة في عهد الاستبداد .

ومن النظريات التي اذاعها بعض المؤرخين – وفي طليعتهم فلندرس كبرى العالم المشهور في الاثريات المصرية – ان الحكومة الشعبية هي الدور الاخير من أدوار الدول في التاريخ القديم ولاسيما تواريخ الدول المصرية : يبدأ الدور بفاتح عظيم ثم يضعف الفاتح فينازعه الحكم أفراد القادة الغالبون ، ثم يضعف هؤلاء القادة ويستسلم ابناؤهم للترف والصغائر فتثور عليهم العامة وتتولى الامر الحكومة الشعبية ، ثم يسطو عليهم مغير جديد فيبدأ الدور الاول كرة اخرى . وهكذا دواليك عصرا بعد عصر في سجلات الفراعنة ومن جاورهم من المشارقة والمغاربة .

فاذا صح هذا فهو مختلف مما نحن فيه اليوم . لان الحكومة الشعبية كانت في التاريخ القديم فترة منفردة تقع في احدى الدول ثم لا تكون الدول المحيطة بها محاربة لها في تلك القدرة ، بل ربما كانت في بداية الدور الاول – دور الفاتح العظيم – فتحدث الغارات من ثم وتتجدد الادوار . اما اليوم فالحكومة الشعبية حركة عامة ومبدأ مشترك وليس بالفترة المنفردة ولا بالدور المقصور على بعض الحكومات !

ثم يكتب العقاد فصلا تحت عنوان (لم تفشل الديمقراطية) جوابا على سؤاله (هل فشلت الديمقراطية ؟) . يكتب صفحة (١٧٢) فيقول : (لم تفشل الديمقراطية ولا ظهر الى الان من آثارها وعلاماتها الا ما يدل على نجاحها وثباتها وانها ستكون اساسا للحكم في المستقبل تبنى عليه قواعد الحكومات ويرجع اليه في اصلاح ما يحتاج منها الى الاصلاح . اما تلك الاسباب المصطنعة التي ألمنا بها فأكثر من يتعلق بها ويعمل لترويجها هم انصار الحكم المطلق والرجعة الى الاستبداد القديم ، وهم أقل الناس حقا في تجريح الديمقراطية بعدما تبين من فشل حكمهم في بلاد كثيرة وأحوال مختلفة . فاذا بطل ايمان الناس بقداسة الديمقراطية – مجازا او حقا – فمن المقرر المقطوع به انهم لا يرجعون الى الايمان بقداسة المستبدين وما يزيفونه من الدعاوى والجهالات واذا قيل ان الجماهير تنخدع للزعماء وتؤخذ بالمظاهر وتستمال الى العقائد التي تبث فيها بالايحاء والتكرار فهذه الاطوار لم تكن ملغاة في العصور الماضية ولا كان شأنها ضعيفا في تصريف الامم وقيادات الحكومات . وماذا كان يصنع المستبدون طوال العصور الماضية الا ان يستعينوا على خداع الجماهير تارة بالخرافات والاوهام وتارة بالمظاهر والوجاهات والالقاب والاسماء وتارة اخرى بالعطايا والمواعيد الى سائر ما هو معروف من اساليبهم في تمويه الاعمال واخفاء الحقائق والتحيل على الغرائز والشهوات . ولو احصيت

الحروب التي أريقت فيها دماء الالوف من المحاربين والمسالمين خداعا للشعوب او لو أحصيت الارواح البريئة التي أزهقها اعداء الحرية والمعرفة ، او لو أحصيت الثورات والقلاقل التي شجرت بين الحكام والرعايا من اجل المظاهر والاسماء والمنازعات الصبيانية والدعاوى الفارغة ، او لو أحصيت الدسائس والجرائم التي انغمس فيها طلاب الحظوة وأعوان الطغيان لكان في بعض ذلك شاهد على حقيقة من تنفعهم غفلة الجماهير ومن يضرهم انتباههم ، وان تلك الغفلة لم تدم كما دامت في عهود المستبدين ولم تفد احدا كما أفادتهم ، ولم يحذروا شيئا قط كما حذروا يقظتها ولا رغبوا في شيء قط كما رغبوا في بقائها واستطالتها. وانما الفرق بين الاستبداد والديمقراطية ان المجال يتسع في هذه لاقوال شتى تنكشف الحقيقة من بينها ، ولكنه لا يتسع في عهد الاستبداد لكل قائل ولا يصعب فيه التواطؤ على الغش والكتمان .

ومن الاسباب المصطنعة ان نقد الديمقراطية يرضي غرور تلك الفئة التي تحب ان تتعالى عن «الشعبيات» لما في ذلك من الامتياز والادعاء ، ويرسل على الديمقراطية السنة الثرائرة والفضوليين ومن لا ينظرون الى عواقب الكلام ؛ ومنها ان المستبدين الطامعين في رجعة الحكم القديم يسعون سعيهم سرا وجهرا لتشويه كل نظام غير نظامهم وتأليب الناقمين على الحكم الحديث ، ولا بد في كل حكم من راضين وناقمين .

ومنها اننا في زمن تتوالى فيه المخترعات ويسألون فيه ابدا عن أحدث الآراء وأغرب الاخبار . فاذا مضت خمسون سنة على الناس وهم يمدحون الديمقراطية فالذي يفاجئهم بعد ذلك بنقدها لا يعدم له سامعين بين طلاب الندى الطريف في كل مجال .

فأنت ترى ان نقد الديمقراطية يصادف من العناية أضعاف ما تستوجبه الاسباب الحقيقية التي لا دخل فيها للوهم والغرض والفضول . وأما الاسباب الصناعية فما هي وما مبلغ ما تجيزه ؟ هي اشياء لا تجيز لاحد ان يحكم بفشل الديمقراطية ولا بأنها في طريق الفشل القريب .

على انا اذا قدرنا ان السنة القديمة تتكرر اليوم كما تكررت في دولات الفراعنة وجيرانهم فكل ما يستخرج من هذه النظرية ان الحكم قد تعذر على الطغاة والقادة لعجزهم واضمحلالهم فصار الامر الى الشعوب تحكم نفسها الى حين . ويبقى علينا أن نسأل انفسنا متعجبين هل يعقل اليوم ان هذه الحرية الشعبية التي وصلنا اليها ان هي الا فترة موقوتة جاء بها وباء عام أصاب الطغاة النبلاء في مقدرتهم على الحكم دون الكافة والاوساط ؟ وهل نعود بعد زوال هذا الوباء الى عهد يكون فيه لنا طغاة مقدسون وملوك مستبدون عصيانهم حرمان من ملكوت الله ؟ لقد كانت الديمقراطية بالامس حكومة الشعب وكان الشعب هو العامة . اما ديمقراطيتنا فليس نصيب العامة فيها الا جزءا من سلطان الامة ، وهي كل شامل يدخل فيه السوقة والسراة والامراء .

انتهى الفصلان من رسالة الحكم المطلق في القرن العشرين . ويـــوم كتب هذان الفصلان كان هتلر يوالي دعوته ويوحي بكتابه الذي لم يكن يقرأه احد ، وكان بينه وبين ولاية الحكم اربع سنوات ، وبين اضرام الحرب الحاضرة احدى عشرة سنة ، فاذا كان قد أقنع الناس بشيء في هذه الفترة فقد اقنعهم بخطر الاستبداد على العالم ، وأراهم ان المستبد حيث كان انما يسخر الحضارة في خدمة الهمجية ، وانما ينكص بالخاضعين له من قومه ومن الاقوام الاخـــرى أحقابا الى الوراء] .

ويعقب على التساؤل السابق «هل فشلت الديمقراطية ؟» والجواب «لم تفشل الديمقراطية» بمقارنة بين النازية والديمقراطية في مجالات التقدم ، والاخلاق ، وحل المشكلات ، والنظام ، والصحة والتربية ، والبنية ، ثم يمتدح بريطانيـــا العظمى في فصل «قضية الغد» فيقول (ص ، ٢٠٣) : [فها هي المانيا ذي تحمل راية العصبية الجنسية باسم الآرية او باسم الاقوام الشمالية ، وفي صفها او من خلفها الروسيا الشيوعية وهي التي تحمل راية التعصب للطبقة العاملـــة وتسميها سيادة الصعاليك .

وها هي بريطانيا العظمى ذي تحمل راية المشاركة العالمية وتقوم على التساند بين شعوب كثيرة داخل الامبراطورية وخارجها ، وقد اتصلت كلها بالمحالفـــات والمعاهدات والدساتير التي تساعد على المعاونة ولا تمنع الاستقلال ولا تجور على الحقوق الوطنية !!! ، فليست كندا ولا استراليا ولا افريقيا الجنوبية اقـــل استقلالا في اعلان الحرب من انجلترا نفسها . أما خارج الامبراطورية فهنـــاك فرنسا وتركيا ومصر على اختلاف الاجناس واللغات والعقائد تتعاون وتتفق في الغاية اتفاق الانداد الذين لا ينوون البغي على احد من الاحرار ، باسم تعظيـــم جنس حاضر او إحياء دولة غابرة .

ففي احد المعسكرين نموذج صغير للعالم البائد عالـم العصبيات والعداوات والمشاكسات ، وقوامه جماعة النازيين .

وفي المعسكر المقابل له نموذج صغير للعالم المقبل عالم التعاون على تحقيـــق المشاركة الدنيوية في غير تعطيل للسيادة القومية ، وقوامه جماعة الحلفاء .

وبين هذين النموذجين ، او هذين المعسكرين ، سر الحرب العظيم الـــذي تندمج فيه الاسرار كافة ، وسببها الاكبر الذي تتفرع منه الاسباب النفسيـــة والفكرية والاجتماعية والتجارية قاطبة . وتلك هي قضية الغـــد التي نترقب الفصل فيها بعد الحرب الحاضرة ، ولا يعني الفصل فيها احدا من بني الانسان كما يعني الامم العزلاء] .

ويطلب من مصر ان تقف الى جانب الديمقراطية الغربية في صراعها مـــع النازية الالمانية فيقول (ص ، ٢١٤) : [فلا بد لمصر من صف تقف فيه فأي الصفين اكرم لها واصون لمصيرها وادنى الى مقدورها ؟

أتدخل صفا يشترك داخلوه في العدوان ؟

او صفا يشترك داخلوه في دفع العدوان ايا كان السبب : للشبع او للضرورة او لحب الحرية والسلام ؟ اما ان تدخل صفا تشترك فيه مع المعتدين فلا حاجة لها به ولا امكان ولا أمان لانها لم تتطلع قط الى بلد تعتدي عليه ولن تأمن ان يعتدي عليها من يخرجون للعدوان على الناس، وهي في طليعة المقصودين المهددين.

فليس لمصر مكان أكرم من تأييد الديمقراطية ومبادىء التفاهم بين الشعوب، والايمان بقداسة المواثيق والعهود.

ومن كرامة مصر ان تخرج الديمقراطية من الحرب الحاضرة قوية قادرة على الثبات في ميادين السياسة العالمية ، لاننا عائدون لا محالة الى القلاقل والمطامع والعجز عن التعمير والى انفاق الاموال فيما يضيع ولا يفيد اذا بقيت الدول الباغية قادرة على التهديد والارهاب ، غير هيابة ولا مترددة أمام بأس الخصوم.

ذلك اكرم الطريقين وأسلم الخيرتين . بل هي الخيرة الوحيدة التي يملكها العقل وهو حر طليق] .

أن يدافع العقاد عن النظام الديمقراطي فذلك شان عقله الجبار الذي لن ننازعه فيه !!!

أن يتغزل ببريطانيا العظمى ، بامبراطوريتها ، بتعاونها مع الشعوب الصغيرة، بمنحها الحقوق الوطنية لهم ، بمحالفاتها ، بمعسكرها الذي يحقق المشاركة الدنيوية في غير تعطيل للسيادة القومية ، ان يتغزل فذلك شأن فؤاده الذي لن نحسده على غرامه ولن نعذله في هواه !!!

ولكن ان يدعو مصر الى التعاون مع صف الديمقراطية ، فذلك ما لا نتحمله بل سنرفع أيدينا سائلين ولماذا ؟ يجيبنا العقاد متسائلا بدوره – مخيرا بين موقفين :

أتدخل صفا يشترك داخلوه في العدوان ؟

او صفا يشترك داخلوه في دفع العدوان أيا كان السبب : للشبع او للضرورة او لحب الحرية والسلام ؟

وماذا يسمي العقاد احتلال الديمقراطية الانجليزية لمصر – اذن – مدة ستين عاما حين تأليفه الكتاب ؟ عدوانا ام دفع عدوان !!

ماذا يسمي احتلالها لبلاد الشام مدة ربع قرن ؟ عدوانا ام دفع عدوان !!!

ماذا يسمي احتلال الديمقراطية الفرنسية لشمال افريقيا مدة قرن ؟ عدوانا أم دفع عدوان !!

ولماذا لا يكون هناك موقف ثالث لمصر ؟ موقف المتفرج على صراع النازية والديمقراطية المترقب لنتائجه ، المنتهز فرص التحرر الكامل . فهي ان لم تربح بهذا الموقف فلن تخسر شيئا لانها ستستبدل فقط حينئذ الاستعمار الانكليزي بالاستعمار الالماني .

واخرى : (فليس لمصر مكان اكرم من تأييد الديمقراطية ومبادىء التفاهم بين الشعوب ، والايمان بقداسة المواثيق والعهود) .

ليس من شك انه أكرم لمصر ان تؤيد التفاهم بين الشعوب ، وتؤمن بقداسة العهود والمواثيق . لكن هل يؤيد الطرف الثاني هذه المبادىء ويؤمن بها ؟ او قل : ما هي قيمتها عنده في واقع الحياة ؟ وما هو رصيدها العملي عبر مسيرة الحضارة الحديثة ؟

التاريخ الحديث يجيبنا : بأن مبادىء التفاهم بين الشعوب انتهكت انتهاكا لم تعهده غير جماعات الوحوش في الغابات ، هذا اذ كان لها وجود في المجال الديمقراطي ، او قل كان انتهاك جماعات الوحوش أرأف وأرعى وأحرص على تلك المبادىء من الديمقراطية الغربية .

والا فبماذا نفسر حلب اوروبا لشعوب قارتي آسيا وافريقيا حلبا تاما خلال قرنين ؟

وبماذا نفسر اثراء اوروبا الفاحش على حساب أمم افريقيا وآسيا ؟ في اية زاوية كانت تعشعش مبادىء التفاهم بين الشعوب حينذاك ؟!!

التاريخ الحديث يجيبنا ايضا : بأن قداسة العهود والمواثيق لم ترع حرمتها لدى الديمقراطية الغربية ، حتى انه يمكن القول باطمئنان كامل بتساوي العهود والمواثيق وعدمها عندها . دليل بسيط : ما مصير العهود والمواثيق المعطاة للشريف حسين ؟ ما مصير الوحدة والاستقلال والحرية ؟!! مصيرها : التجزئة والاستعمار والاستعباد !!!

هل كان العقاد يجهل ما يقوله التاريخ الحديث ؟ لا نظن ذلك ، ولكنه عمى الديمقراطية الذي جعله يتجاهل كل هذه الحقائق .

والخلاصة : ان ايمان العقاد بالديمقراطية مطلق وغير محدود ، وتتراوح تضحيته في سبيلها بين الدفاع بالمقالة ، والدفاع ببذل الروح .

الان : العقاد الذي عرفناه مؤمنا بالفرد والديمقراطية يكتب عن الاسلام .

العقاد الذي كتب «هتلر في الميزان» اثناء الحرب العالمية الثانية دفاعا عن الديمقراطية الغربية ، داعيا الى التعاون مع الانكليز يكتب في الوقت نفسه عن «عبقرية محمد» .

هل تغير العقاد ونكص عن ايمانه بالديمقراطية ؟ وايلائه الفرد القيمة الاولى في الحياة ؟ وما هي الدوافع التي جعلته يكتب عن شخصيات الاسلام خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها ؟

قبل الاجابة على هذه الاسئلة سنحلل فن العبقريات عند العقاد ، ثم سيأتي الجواب تاليا ومعتمدا على هذا التحليل .

اسلاميات العقاد

يمكن أن نقسم أسلاميات العقاد الى قسمين :

أ ـ كتب العبقريات : مثل عبقرية محمد : عبقرية الصديق ؛ عبقرية عمر ، عبقرية عثمان ، عبقرية الامام الخ ..

ب ـ كتب الموضوعات الاسلامية العامة : مثل الاسلام في القرن العشرين ، الفلسفة القرآنية ، المراة في القرآن الكريم ، الانسان في القرآن الكريم ، الخ...

وسنتناول هذين القسمين بالدراسة في اطار توضيحنا للمدرسة التاريخية التي ينتمي العقاد اليها .



أ ـ العبقريات :

تميز العقاد بفن العبقريات ، فله فيها أسلوب خاص ، ومذاق خاص، وطريقة خاصة ، تجمع بين السيرة والتاريخ والعنصر الشخصي ، وقد أكثر اصدقاء العقاد ومؤيدوه الحديث عن هذا الفن ، واعتبروه امارة تدل على عبقرية العقاد.

تناول العقاد في عبقرياته شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام وبعض شخصيات صحابته مثل : الصديق ، عمر ، عثمان ، علي ، الحسين بن علي ، معاوية ، عمرو بن العاص ، خالد بن الوليد ، عائشة بنت ابي بكر ، بلال الخ... وشخصيات غير مسلمة مثل : فرنكلين، فرنسيس اكون ، غاندي، برناردشو الخ.

وقد جعل العقاد من عبقرياته الاسلامية وغير الاسلامية حقلا لتطبيق نظرياته في الفرد ، وشاهدا على دوره الفعال في المجتمع والتاريخ . وقد تأثر ـ خلال دراساته ـ ببعض الاتجاهات الفكرية الاوروبية التي تضخم الفرد والمواهب الفردية .

وربما صح تطبيق نظرياته على العبقريات الغربية كفرنكلين ، وباكون ، ولكنه اعتسف على الحقيقة في عبقرياته الاسلامية ، وما ذلك الا لانه اراد ان يقولب الشخصيات الاسلامية ضمن نظرياته الجاهزة في الفرد والطبائع الفردية، فجاءت جملة من الفتوق في القالب ، وحزمة من المزوق في الشخصية .

وسنضع يدنا على هذه المزوق والفتوق في أكثر عبقرياته جهدا ؛ وأوضحها صقلا عبقرية محمد عليه الصلاة والسلام ، وعبقريتي عمر وأبي بكر رضي الله عنهما . وسنكتفي بالدراسة المفصلة لهذه العبقريات الثلاثة ممثلة لكافة عبقرياته.



١ ــ عبقرية محمد

يتحدث العقاد في بداية كتابه عن علامات مولد الرسالة والرسول ، ثـــم يعرض جوانب متعددة من عبقرية محمد عليه الصلاة والسلام ، ويبدأ بعبقرية محمد العسكرية ، ثم عبقرية محمد السياسية ، ثم عبقرية محمد الادارية ، ثم يسلط الاضواء على جوانب من شخصية الرسول مثل : محمد البليغ ، محمد الصديق ، محمد الرئيس ، الزوج ، الاب ، السيد ، العابد ، الرجل ، محمد في التاريخ .

نحب أن نقرر ــ منذ البداية ــ حقيقة اساسية هي ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان انسانا ممتازا منذ الجاهلية ، ممتازا بكفاءاته وامكاناته ومواهبــه الفطرية ، وقد اعترف المجتمع الجاهلي بهذا الامتياز ، او قـــل أهله امتيازه الفطري أن يتبوأ مكانا عاليا في مجتمعه ، فحكمه في عدد من شؤونه كمعضلة الحجر الاسود ، ولقبه ب «الامين» .

لكن العقاد يبتعد عن الحقيقة حينما يرجع فلاح ونجاح محمد عليه الصلاة والسلام جنديا وقائدا ومديرا وزوجا وأبا الخ ... والى امتيازه الذاتي ، والى مواهبه الفطرية . ويتضح لنا هذا الابتعاد اذا تناولنا ــ مثلا ــ شرحه للجانب العسكري من عبقرية محمد عليه الصلاة والسلام لانه اوفر الشروح طولا .

يقرر العقاد في بداية بحثه لعبقرية الرسول العسكرية ست حقائق ، ثـــم يقارن بين خططه وخطط نابليون بونابرت في فقرة تحمل عنوان «القائد البصير» ، ويثبت فيها سبق الرسول عليه الصلاة والسلام لبونابرت في جميـــــع الخطط والحيل الحربية التي اشتهر بها : من قضاء على قوة العدو بالحرب الخاطفة ، الى الاعتماد على القوة المعنوية ، الى الانتباه لقوة العدو التجارية والمالية والقضاء عليها بالاضافة الى القوة العسكرية ، الى التركيز على حصار الجيوش ، الـــى مشاورة الاصحاب ، الى العناية بالاستطلاع والاستدلال ، الى الحذر من الالسنة والاقلام . ثم يتحدث عن أغراض الحرب عامة ويصف الرسول في النهاية بأنه قائد بغير نظير ويرد على المستشرقين الذين نالوا من الرسول لامره بقتل الشاعر كعب بن الاشرف ، وقتله أسرى غزوة بدر ولحكمه في بنـــي قريظة أثـــــر غزوة الاحزاب .

١ ــ ليس من شك في ان ملكة التخطيط في شؤون الحرب نامية عنـــــد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبصيرته في امور القتال نفاذة . ليس من شك في امتلاك الرسول لهذه الادوات . ولكن هل يمكن ان نعيد انتصار الرسول في غزواته الى هذه الادوات فحسب ؟ لا . فهناك وعد الله ورعايته ، وتوفيقه ، وملائكته المقاتلون ، والنعاس الذي يغشيه المسلمين أمنة ، والمطر الذي يطهرهم ، والرياح التي تقتلع خيام المشركين ، وتثبيته لافئدة المقاتلين ، وقذفه الرعب في قلوب الكافرين ، وقدره النافذ الخ ... مائة عامل وعامـــل ، هيأت اسباب

النصر ، فكانت الغلبة لجند الايمان ... جند الله . ان انضياف هذه العوامل الربانية الى ملكات الرسول في التخطيط وغيرها يجلو حقيقة النصر عند معسكر الايمان ، ويربطه بمسبباته الحقيقية . ولنسمع صوت القرآن يتحدث عن بدر اول معركة في الاسلام في سورة الانفال :

[واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم ، وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين . ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون . اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين . وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم . اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجس الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام . اذ يوحي ربك للملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان . ذلك لانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب] .

وقال الله تعالى في سورة الاحزاب يتحدث عن غزوة الاحزاب :

[يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ جاءتكم جنود فارسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا . اذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم واذ زاغت الابصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا . هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزلا شديدا] .

ويتحدث القرآن الكريم — في المناسبة نفسها عن موقف المنافقين المعوقين فيقول :

[وردّ الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال وكان الله قويا عزيزا . وأنزل الذين ظاهروهم من اهل الكتاب من صياصيهم وقذف في قلوبهم الرعب فريقا تقتلون وتاسرون فريقا . وأورثكم ارضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطاوها وكان الله على كل شيء قديرا] .

وقال تعالى في سورة الحشر متحدثا عن حصار بني قريظة بعد غزوة الاحزاب :

(سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم . هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله . فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الابصار) .

وقال الله تعالى في سورة التوبة بمعرض الحديث عن معركة حنين :

(لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين . ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين) .

هذه الآيات تتحدث عن معارك عدة وتوضح اسبـــاب النصر ، وشتان بين الصورة التي يرسمها العقاد والصورة التي يعرضها القرآن .

٢ ــ تكشف المقارنة التي أوردها العقاد بين نابليون وهتلر من جهة وبين محمد عليه الصلاة والسلام من جهة ثانية الجانب التخطيطي العقلي من شخصيـــــة الرسول ، لكنه أغفل صفات ساطعة اخرى في بنائه : كالشجاعة والثبـــات والتضحية والاقدام والعزم والحزم والصبر الخ ... هن الزم للقتال ، والصق بالحروب ، وارجح في ميزان الرجولة .

الرسول عليه الصلاة والسلام يثبت في معركة احد بعد ان اشتد الكرب على المسلمين ، فيفج راسه الطاهر ، وتكسر ثنيتاه .

الرسول عليه الصلاة والسلام يثبت في معركة حنين اثر تقهقر المسلمين ، ويكون ثباته سببا في ثبات المسلمين ، ثم النصر .

علي بن ابي طالب رضي الله عنه من اشجع فرسان العرب يقول «كنا اذا حمي البأس اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما يكون احد اقـــرب منه الى العدو» .

فمن اين اتى ، هذا الثبات والتضحية ؟ ومن اين جاءته هذه الشجاعـــة وهذا الاقدام ؟

يشير المسلمون قبل غزوة احد على الرسول عليه الصلاة والسلام ان يخرج للقاء العدو في ظاهر المدينة ، وكان رأيه البقاء فيها . فيلبس درعه ، ويهيـــىء نفسه ، فيندم المسلمون لما اجترحوه في حق الرسول من عدم اقرارهم لرأيه ، فيعاودونه الحديث في شأن مكان القتال ، ولكنه يجيبهم : (ما ينبغي لنبي اذا لبس لأمته ان يضعها حتى يقاتل) .

انه عزم واي عزم .

كيف تولد هذا العزم في شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام ؟

المشركون يجتمعون في مكة ويتعاهدون على مقاطعة محمد وصحبه ، فـــي الطعام والشراب والزواج ، في كل أمور الحياة ، وينفذون ذلك ، وكم ينفذونه؟ ثلاث سنوات كاملة ، صبر الرسول والمسلمون خلالها صبرا معجزا حتى اضطروا الى اكل الاعشاب والنعال .

فمن اين تأتي هذا الصبر للرسول عليه الصلاة والسلام ؟

الرسول يدخل مكة ، واية مكة ؟! مكة التي صاولته ، اضطهدته ، آذته ، حاربت دعوته ، عذبت اصحابه . كيف يدخلها ؟ فاتحا . واي فاتح ؟ فاتح يهدم الاصنام التي أرجست بيت الله الحرام ، ليعيد له نقاءه وطهارته . في هذا الجو المحموم ، تتوتر الاسماع المجرمة باحثة عن السيد الغالب ، وقد عرف الرسول ذلك منه فقال لهم : ما تظنون اني فاعل بكم ؟ ويزداد التوتر ، وتعنف ضربات القلوب ، ويجيبون : خيرا اخ كريم وابن أخ كريم . فيقول لهم الرسول الكريم : اذهبوا فأنتم الطلقاء . انه العفو الذي يثلج الصدور في هذا الكرب الشديد .

في مكة نفسها وأثناء الفتح أمر بقتل سبعة عشر شخصا ولو تعلقوا بأستار الكعبة . وقد أنفذ القتل في اربعة منهم .

في اللحظة الزمنية نفسها عفو وقتل .

كيف تكوّن هذا الحزم في بناء الرسول ؟

شجاعة ، اقدام ، ثبات ، تضحية ، صبر ، عزم ، حزم ، الخ ... كيف انشادت هذه الصفات في كيان الرسول عليه الصلاة والسلام ؟ وما هي الوسائل التي مخضته هذه السمات ؟

قد يقال : انها تولد فطريا مع بعض الناس . هذا صحيح ولكنه جزء من الحقيقة . فقد يولد بعضها ولكن ليس على هذا المستوى من الزخم ، وليس بهذا التوازن الفريد ، وليس في هذا الافق من الكمال . ان الامر ليس امر فطرة وحدها . فما هو السر اذن ؟ السر في الاسلام . لقد جاءت معه ، وتولدت منه .

كان الرسول شجاعا مقداما لان الاسلام علمه كيف يؤمن بالله ، ويعتقد بأحقية الموت ، وادراكه له ولو كان في بروج مشيدة ، ويوقن بأنه لن يصيبه الا ما كتبه الله له . «قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا» .

كان الرسول ثابتا في المعارك لانه يعمل بقول ربه «ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا لفئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير » .

كان الرسول مضحيا لانه كان يوقن بالجزاء الاخروي ، ويعمل بقول الله : «من يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما» «النساء ٧٤» .

«وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا» «البقرة ١٩٠» .

كان الرسول عليه الصلاة والسلام اماما في الصبر لان الاسلام علمه كيف يلجم شهواته ، ويضبط غرائزه .

-كان الرسول عليه الصلاة والسلام حازما عازما لان الاسلام نمى ارادته بالصيام والقيام .

شجاعة ، اقدام ، ثبات ، تضحية ، صبر ، حزم ، عزم ، الخ ... هذه الصفات المتعددة المتناسقة المتكاملة تولدت من بحر الاسلام الزاخر .

لكن لماذا تجاهل العقاد أمثال هذه السمات ؟! لماذا أغفلهن في «عبقرية محمد العسكرية» مع انهن من لوازم القتال ان لم نقل الزم من غيرهن ؟! والا فما جدوى معركة بدون شجاعة واقدام وتضحية وصبر وحزم وعزم ؟ لماذا تجاهلهن واغفلهن؟

تجاهلهن العقاد واغفلهن لانهن جئن من معين الاسلام الخالد ، وبطرق تربيته، ومن خلال حقائقه . وهو قد اراد عبقرية الرسول العسكرية عليه الصلاةوالسلام كعبقريات البشر الآخرين ، فلتة من فلتات الطبيعة ، منبتة الاصول ، شاذة الاسباب ، لا تتصل بما قبلها او بعدها .

٣ ــ محمد عبقري في كل المجالات في كل الامور في الشؤون العسكرية ،

في الادارة ، في الحكم ، في القضاء ، في السياسة ، في الصداقة ، في الابوة ، في المعاملة الخ ... لماذا اجتمعت له كل هذه العبقريات ؟ هل كان ذلك محض صدفة ؟ هل عبقريته كعبقريات البشر الاخرى ؟ جاد الزمن بها مرة ، وقد يجود او لا يجود .

ان ارادة الله هي الفاعل الاول الذي جعل محمدا عليه الصلاة والسلام يبلغ ذلك الشأو الرفيع في كل شأن .

«ألم نشرح لك صدرك . ووضعنا عنك وزرك . الذي انقض ظهرك . ورفعنا لك ذكرك » .

هيأ الله له الاسباب ، وذلل الصعاب كي يحمل الرسالة ويؤدي الامانة :

«ولسوف يعطيك ربك فترضى . ألم يجدك يتيما فآوى ؟ ووجدك ضالا فهدى . ووجدك عائلا فأغنى» .

اراد الله – اذن – محمدا قمة سامقة ، فكان السمو ، وكانت الشهاقة .

لذلك نخطىء كثيرا حينما نزن محمدا عليه الصلاة والسلام بكفة العبقريات البشرية الاخرى . لا لشيء بل لاختلاف في النوع ، وانعدام في الصلة . فكما اننا لا نزن الاثقال بالامتار ، وذلك لا يزري بالموزون ، ولا يرفع من قدر الزنة ، كذلك يجب ان لا نزن شخصية محمد وتكوينه بفلان العبقري من الناس .

ولكن هل يعني انعدام الموازنة انسداد الطريق الذي سلكه محمد في وجه البشر الآخرين ؟ هل يعني ذلك انه موقوف عليه فحسب ؟ او قل هل يعني ذلك استحالة التشبه والاقتداء به ؟

الجواب لا . بل ان الامر أبسط من ذلك . فقد اراد الله محمدا ، قمة ضخمة شاهقة ، ناصعة ، مضيئة ، حتى تبصرها الانسانية كلما غشي بصرها، وتفيء الى ظلها كلما أكلّها المسير ، وتتعلق بها كلما جنبتها الاوحال الى القاع . وتشهد لها وعليها . من هنا كان انعدام الموازنة . وما شخصيات ابي بكر وعمر وخالد وابن عبد العزيز وصلاح الدين والمعز بن عبد السلام وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل الخ ... في مختلف مراحل التاريخ الاسلامي الا شاهد عملي على امكانية الاقتداء والتشبه بالرسول عليه الصلاة والسلام .

ليس كيان محمد عليه الصلاة والسلام – اذن – كيانا هاربا من الزمن كعبقريات البشر الآخرين ، ولكنه كيان قمة اراد الله له الاعجاز ، واستحالة الارتقاء الى نهايته من جهة ، وهو كيان بيّن الصوى ، واضح المعالم ، لمن حزم امره ، وفل ارادته ، وابتغى النسج على منواله من جهة ثانية .

٤ – فصل العقاد بين الجانب المادي والجانب الروحي الغيبي في شخصية الرسول ، واظهره مجرد انسان يعمل بمواهب نامية ، وملكات متفتحة ، واحساسات متوفزة، ويعيش ضمن ايحاءاتهذه المواهب والملكات والاحساسات. لكن الرسول عليه الصلاة والسلام عاش حياته بوحي السماء ، وسير مواهبه وملكاته بغيبها ، وأنفذ شؤونه بأمرها . وقد رعته السماء – في الوقت نفسه –

من طواغيت الارض ، وحفظته من الانحراف مع الهوى ، وهيأت له مقومات النصر .
[سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا] (الاسراء ٩٣) .

[وان كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا اليك لتفتري علينا غيره واذا لاتخذوك خليلا . ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا . اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا] .. (الاسراء ؛ ٧٢ ــ ٧٣)

[واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وسبح بحمد ربك حين تقوم . ومن الليل فسبحه وادبار النجوم] . (الطور ، ٤٨ ــ ٤٩)

[وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم . ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وان الظالمين لفي شقاق بعيد . وليعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وان الله لهاد الذين آمنوا الى صراط مستقيم] . (الحج ، ٥٢ ــ ٥٤)

[قل انما أدعو ربي ولا أشرك به احدا . قل اني لا املك لكم ضرا ولا رشدا . قل اني لن يجيرني من الله احد ولن اجد من دونه ملتحدا . الا بلاغا من الله ورسالاته ومن يعصي الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا] .
(الجن ، ٢٠ ــ ٢٣)

[قل ان ادري أقريب ما توعدون ام يجعل له ربي أمدا . عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا . الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا . ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا] . (الجن ، ٢٤ ــ ٢٧)

[يا ايها المزمل . قم الليل الا قليلا . نصفه أو انقص منه قليلا . او زد عليه ورتل القرآن ترتيلا . انا سنلقي عليك قولا ثقيلا . ان ناشئة الليل هي أشد وطئا وأقوم قيلا . ان لك في النهار سبحا طويلا . واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا . رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا] . (المزمل ؛ ١ ــ ٩)

ولم يغفل الرسول عليه الصلاة والسلام في حياته لحظة تزيد اتصاله بالسماء ، وتوثق حباله فيها . وما أمر قيام الليل وصيام النفل والوصال ، والاذكار والاوراد الا شاهد واضح على هذه الحقيقة . «قالت عائشة كان الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم الليل حتى تتورم قدماه . فقلت له يوما يا رسول الله أما غفر الله ما تقدم من ذنبك وتأخر . فأجابها : الا أكون عبدا شكورا» .

فلماذا فصل العقاد بين الجانب المادي والغيبي في شخصية الرسول ؟ فهل الوحي زراية في حقه ؟ وهل تقلل رعاية الله وحفظه له من قيمته في أنفسنا ؟ وهل يخفضه أتباعه لامر الله في أعيننا ؟ لا . ولكنه القالب المعوج الذي وضع العقاد فيه محمدا فجاء بالتشويه لشخصية محمد ، وكان التمزيق لكيانه عليه السلام .

٥ ــ جرد العقاد الرسول عليه الصلاة والسلام من رسالة الاسلام وقفز عنها ،

ولم يظهر أثرها في بناء شخصيته . وما بلغ الرسول السمو الرفيع ، والدرجة العالية الا بتوافق ملكاته مع رسالته ؛ وما كان نموذجا فريدا في تاريخ الكمال الانساني الا من خلال التزامه بتعليم دعوته .

ونحن لن نتمكن من فهم كمال الرسول ، ولن نحيط بأسرار شخصيته الا بالاحاطة برسالته . سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق الرسول فقالت : كان خلقه القرآن .

ولم يعش الرسول ما عاش ولم يبذل ما بذل ، ولم يقدم ما قدم الا من اجل رسالته ، وفي سبيل مثلها وقيمها .

لماذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام صادقا ؟ لماذا كان مجاهدا ؟ لماذا كان رحيما ؟ لماذا كان صلبا في شأن الالوهية ؟ لماذا لم ينتقم من اعدائه حينما تمكن منهم ؟ لماذا لم يمثل بأعدائه ؟ لماذا كان حازما مع اليهود ؟ لماذا ؟ الخ ... لن نستطيع ان نجيب على هذه الاسئلة الا انها أوامر الرسالة فكان الامتثال والطاعة منه .

وكأن العقاد يظن ان الرسالة من الله فلا فضل لمحمد عليه الصلاة والسلام فيها . صحيح ان الرسالة من الله ، ولكن هل الالتزام برسالة الاسلام امر سهل وبسيط ؟ وماذا يعني الالتزام بالرسالة ؟ انه يعني تقويم الذات ، اجبارها، تسييرها ، تكييفها تبعا لمتطلبات الرسالة . انه امر يقتضي ارادة حادة وعزيمة ماضية .

٦ ـ اظهر العقاد افتتان المسلمين بشخص الرسول ، وانبهارهم بمواهبه ، وانسحارهم بامكاناته . واعتبر اعجابهم به سببا وحيدا لدخولهم في الاسلام . واعتبر ايضا ـ حب الرسول عندهم سابقا على حب العقيدة .

تحدث عن افتتان المسلمين ببلاغة الرسول عليه الصلاة والسلام فقال في مجموعة العبقريات الاسلامية (ص ، ٢٣٩) : [وقد أعانه عليه السلام على أسلوب الابلاغ ان الذين كانوا يستمعون اليه انما كانوا يستمعون الى كلام نبي محبوب مطاع . فهو نافذ في نفوسهم بغير حيلة ، مستجمع لاسماعهم بغير تشويق قائم بالكفاية الوسطى التي لا حاجة الى افراط ولا خوف عليها من تفريط] .

ويتحدث عن اجتماع صداقات متنوعة حول الرسول لمزاياه النفسية فيقول (ص ، ٢٤٦) : [كل هذه المزايا النفسية ـ بل بعض هذه المزايا النفسية ـ خليق ان يتم لصاحبه أداة الصداقة أوفى تمام ، وان يجعله محبا لمن حوله جديرا منهم بأحسن حب وولاء ، فلم يعرف في تاريخ العظمة ـ لا بين الانبياء ولا غير الانبياء ـ انسان ظفر بنخبة من الصداقات على اختلاف الاقدار والبيئات والامزجة والاجناس كالتي ظفر بها محمد ، ولم يعرف عن انسان انه أحيط من قلوب الضعفاء والاقوياء بما يشبه الحب الذي أحيط به هذا القلب الكبير] .

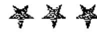
ويبين سبق حب محمد في قلوب المسلمين لحب العقيدة والايمان فيقول (ص ، ٢٤٧) : [الا اننا عنينا محبة الصداقة في هذا الباب لانها هي المحبة التي

جعلت كثيرا من الناس يؤمنون بمحمد لمحبتهم اياه واطمئنانهم اليه ، فكانت سابقة في قلوبهم وارواحهم لحب العقيدة والايمان] .

ويعرض جذب محمد عليه الصلاة والسلام نماذج بشرية متعددة فيقول (ص ، ٢٤٨) : [اما عظمة العظمات فهي التي تجذب اليها الاصحاب النابغين من كل معدن وكل طراز ، وهي التي يتقابل في حبها رجال بينهم من التفاوت مثل ما بين ابي بكر وعلي ، وبين عمر وعثمان ، وبين خالد ومعاذ ، وبين أسامة وابن العاص ، كلهم عظيم وكلهم مع ذلك مخالف في وصف العظمة لسواه] .

ليس من شك في اعجاب المسلمين بالرسول ؛ وحبهم له دون حدود ، لان بناء الرسول اهل للاعجاب والحب . ولكن نخالف الحقيقة حينما نقصر دخول الجاهليين الى الاسلام على هذا الدافع فقد آمنوا بالاسلام اعجابا بالرسول من جهة ، وايمانا بقيمه لاستوائها في نفوسهم وانسجامها مع فطرتهم من جهة ثانية.

فلو اقتصر دخول المسلمين في الاسلام على اعجابهم بشخص الرسول ، وحبهم له ، وافتتانهم به ، لانتهت الدعوة الاسلامية بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، او بعيد وفاته ريثما يزول سحر الافتتان . ولكن الدعوة الاسلامية استمرت قرونا طويلة ، وما ذلك الا لملاءمة الاسلام للفطرة البشرية التي انجذبت اليه في زمن الرسول ، ثم استمر الانجذاب في الازمان التالية .



عبقرينا الصديق والفاروق :

١ ـ نقرر ـ ابتداء ـ حقيقة امتياز ابي بكر وعمر ، وتفردهما في صفاتهما ، وسمو معدنهما . وقد اعترف المجتمع الجاهلي بهذا الامتياز ، فتولى ابو بكر امر الديات عن قريش ، وتولى عمر السفارة والتحكيم فيها .

٢ ـ أعاد العقاد صفات ابي بكر في الاسلام من قبول له ، وتعلق به ، وتجنب لفلتات الطبع واللسان ، وصدق ومروءة ووقار الخ ... الى مزاجه الفطري ، وتكوينه العصبي ، وسيادة البيت الذي جاء منه . فقال بمجموعة العبقريات الاسلامية (ص ، ٣٥٦) : [فمن جملة الملامح والصفات التي وصف بها يتبين لنا انه كان من اصحاب المزاج العصبي الناشئين في وراثة كريمة ، فهو عصبي كريم النزعات والطويات .

ولا يندر في أصحاب هذا المزاج ان يتميزوا بحدة الذكاء ، وسرعة التأثر والطموح الى المثل العليا والحماسة لما يعتقدونه والتعلق بما يؤمنون به ويصدقونه والتقدم في العقائد والدعوات .

بل هذا هو الغالب فيهم كما نشاهد اليوم في كل دعوة دينية او اجتماعية

او سياسية ، لن تخلو من اناس في مزاج ابي بكر وخلائقه الجسدية والنفسية ينصرونها ويتشبثون بها ويؤمنون بدعاتها ولا ينكصون عن سبيلهم أو سبيلها .

واذا كان الرجل من بيت من بيوت الشرف والوجاهة فشأنه ـ اذ يكون هذا المزاج ـ ان يعتصم بالوقار ودواعيه ، وأن يستزيد من خلائق الصدق والمروءة التي ركبت فيه .

ولم يكن سيادة بيته سيادة جبارين يملكون الناس بالبأس والسطوة .

فسبيله اذن ان يعتصم بصدقه ومروءته ليحفظ بهما كرامة الشرف الذي ينتمي اليه ، وأن يستزيد من ذلك الصدق وتلك المروءة بما يزيدهما في التمكين ويملي لهما في الثبات والرسوخ ، وأن يتجنب فلتات الطبع واللسان ، ويتنزه عن كل مخل بالوقار مزر بالصبيان ، لان وقاره وصيانه هما الحجاز القائم بينه وبين كل مهانة واستخفاء ، ولو كان باطش المظهر ، او باطش السيادة فقد يستغني عنهما بعض الاستغناء في بعض الاحيان . أما وهو بعيد عن البطش في مظهره وسيادته فليس من شأنه ان يغفل عن سمت الوقار والمروءة طرفة عين .

وقد عرف الصديق بالحدة وهي ايضا من خلائق هذا المزاج التي يغالبها من يحرصون على وقارهم ومروءتهم ان يستهدف لجرائر الحدة او يندفعا في غير عمل حميد .

الا أن يمس الرجل فيما هو أخص الخصائص التي يقوم عليها مزاجه وتستقيم عليها عاداته وسماته . عندئذ تعسر المغالبة وتبدر الحدة من مكمنها وهي على حق اذن في بروزها .

لهذا نرجع الى حوادث ابي بكر في الحدة والصرامة على خلاف عادته من الرحمة والالفة فاذا هي كلها مما يمس الصدق والتصديق ، او يمس الايمان ، او يجري مجرى الاستهزاء الذي يمس الوقار] .

ينسب العقاد في مكان آخر من مجموعاته جود وعطف وحزم واندفاع ابي‌بكر الى مزاجه العصبي والى موروثاته فيقول (ص ، ٣٦١) : [فأبو بكر لما وصفوه رجلا لا محالة من أصلاء المزاج العصبي النابتين في منبت الشرف والمروءة ، وقد قالوا انه كان يجود بماله ، ومثل هذا الرجل خليق أن يجود بماله ، وقالوا انه يحتد ويعطف ، ومثل هذا الرجل معهود في حدته وعطفه ، وقالوا انه يروض نفسه على السمت والكرم ، ومثل هذا الرجل لا يستغني عن هذه الرياضة ولا يعجز عنها ، وقالوا انه يشتد في اعتقاده وليس فيما شهدناه وخبرناه أشد من اعتقاد مثله] .

ويرجع ايمان ابي بكر بمشاق المجد ، وجهاده في الحق ، وأخذه بيسد المهيض ، الى كرم النحيزة فيقول (ص ، ٣٧٢) : [وعرف طريق الخير من بداية الامر انه أشق الطريقين ، وعوده كرم النحيزة من قبل ان المجد تكليف وجهد ، وان الحق صبر وجهاد ، فكانت سنة نيهما ان يحمل المغارم وأن يأخذ بيسد المهيض ، وأن يجور على نفسه وفاء بحق غيره ، فلم تطرقه الدعوة الاسلامية من

باب غريب . ولم يصادفه الجهاد للدين على غير تاهب وتدريب . بل زاده يقينا من طبعه . واستواء على نهجه] .

٣ ـ دافع العقاد عن البطولة وعن الاعجاب بها . وبيّن اثر ذلك في التاريخ فقال متحدثا عن ابي بكر في مجموعة العبقريات الاسلامية (ص . ٣٦٢) : [وهذا الاعجاب بالبطولة هو الوسم الذي يتسم به كل عمل من اعماله وكل نية من نياته . وهو السر الذي نراه كاملا في كل رأي يرتئيه وكل قرار حاسم يستقر عليه .

والاعجاب بالبطولة في التاريخ الانساني شيء عظيم . ليس بعد البطولة منزلة يشرف بها الانسان اشرف من منزلة الاعجاب بها والركون اليها . لان الفضيلتين معا لازمتان جنبا الى جنب في كل امر جليل ثم في تاريخ الانسان وكل طور من أطوار التقدم ارتقى اليه .

وليقل اصحاب التحليل العلمي ما يشاؤون .

وليقل اصحاب القياس المنطقي ما يحبون .

فشاءوا او لم يشاءوا . وأحبوا او لم يحبوا . لقد تم بغير التحليل العلمي وبغير القياس المنطقي كثير من العظائم في تاريخ الانسان ولم ينم قط ولن يتم ـ فيما نرى ـ امر عظيم واحد بغير البطولة وبغير الاعجاب بالابطال] .

ويتحدث عن اعجاب ابي بكر رضي الله عنه ببطولة محمد عليه الصلاة والسلام ويحلل اسباب اعجابه ببطولته فيقول في الصفحة السابقة نفسها : [كان ابو بكر ـ كما رأينا ـ رجلا عصبي المزاج دقيق البنية ، خفيف اللحم صغير التركيب].

تكوين يغلب على اصحابه احد امرين : ان كانوا من كرام النحيزة فهم مطبوعون على الاعجاب بالبطولة . والايمان بالابطال .

وان كانوا من لئام النحيزة فهم مطبوعون على الحسد والكيد ، وهما ضرب من الاعجاب المعكوس يؤدي اليه انعكاس الطبيعة ، والاحساس بالعظمة في غير معاطفة بينهم وبينها ولا ارتياح اليها .

فالحسد هو اعجاب اللئيم عند شعوره بالعظمة ، وهو التحية التي يؤديها اللئيم الى العظمة حسبما عنده من التواء وارتكاس .

ولهذا يصح ان يقال ان اصحاب البنية الدقيقة والمزاج العصبي مطبوعون على الشعور بالعظمة على حال من الاحوال ، فان كانوا كراما شعروا بها مغتبطين مؤيدين وان كانوا لئاما شعروا بها حنقين مثبطين ، ويندر فيهم جدا من يشذ عن هذه او تلك من الخصال] .

ويحدد الوسيلة التي اهتدى بها ابو بكر رضي الله عنه الى محمد عليه الصلاة والسلام فيقول (ص ، ٣٦٦) : [وهو قد قال هذه نفس عظيمة لا شك في عظمتها ، فالخير في متابعتها ان لم يكن بد من افتراق الطريق بينها وبين أعدائها .

وهاديه فيما اهتدى اليه هو اعجابه بالبطولة] .

ويستشهد العقاد على اصالة الاعجاب بالبطولة عند ابي بكر باحسانه القيام بالمراسيم فيقول (ص ، ٣٧٣) : [ومن اصالة الاعجاب بالبطولة فيه انه كان مثلا في أدب الملازمة وقدوة في أصول المصاحبة ، وكان بفطرته خبيرا بالمراسيم التي نسميها اليوم «بالبروتوكول» لان ادبه في توقير العظمة ادب الطبع الذي يهتدي من نفسه بدليل .

انظر اليه وهو يستأذن اسامة في استبقاء عمر .

انظر اليه وهو يأبى الا ان يركب اسامة وهو يشيعه سائرا على قدميه .

انظر اليه وهو ينادي بنته عائشة بأم المؤمنين .

هو في كل أولئك المعجب المؤدب بأدب المصاحبة الخبير بمراسيم المعاملة ، الذي يدرس بوحي نفسه كيف يكون التعظيم وكيف يكون السلوك ، وكيف تصان حقوق المراتب والدرجات] .

حتم مجبور : من كان عصبي المزاج ، دقيق البنية خفيف اللحم صغير التركيب ، وكان مطبوعا على الاعجاب بالبطولة ، والايمان بالابطال .

جبرية محتومة : ان يعجب ابو بكر بالبطولة ، وليكن البطل محمدا !!!

ما أسخف هذا الكلام !! والا فأين ارادة الانسان ؟ وما هو دورها ؟

لا نشك في اعجاب ابي بكر بمحمد عليه الصلاة والسلام ، ومن غير محمد جدير بالاعجاب ؟ لكنه اعجاب الوعي والاختيار، لا اعجاب الوراثةوالجبر المحتوم، ونذهب الى أبعد من هذا فنقول : سيعجب ابو بكر بمحمد مختارا حتى لو لم يملك الموروثات التي حددها العقاد للاعجاب بالبطولة . واذا كان لا بد من تقسيم الاعجاب بين وعيه واختياره من جهة ووراثته من جهة ثانية فان الاعجاب الاول ينال النصيب الاوفى . وتاريخ الصحابة شاهد اكيد على هذه الحقيقة .

لكن أليس حق محمد جديرا بالاعجاب ؟ أليست رسالته جديرة بالاعجاب والاتباع ؟ ولماذا الفصل بين محمد وبين حقه ؟ لماذا الفصل بين محمد وبين رسالته ؟ أليس محمد قرآنا يتحرك ؟ والقرآن محمدا يتلى ؟ أليس كلاهما متكاملين ؟ لماذا لا نحسب ارهاق القيم الجاهلية المعنت لنفس ابي بكر ونحسب رضاها للحق ؟ الا يملأ الحق النفس ويعجبها ويمتلكها ؟ الا يمكن ان يفتر الاعجاب الشخصي ويأتي دور الحق في ملء النفس ؟

٤ ـ يرسم العقاد أبا بكر مشدوها ببطولة محمد ، مسحورا امامه ، مشلولا في وجهه ، مقلدا له في كل امر ، ويرسم عمر متصرفا خلال حياة الرسول ، وحين تولي امر المسلمين فيقول في مجموعة العبقريات الاسلامية (ص ، ٣٧٧) : [كان ابو بكر نموذج الاقتداء في صدر الاسلام غير مدافع . وكان عمر في تلك الفترة نموذج الاجتهاد دون مراء] .

فيذكر حادثة الاسراء مثالا على تصديق ابي بكر المطلق للرسول عليه الصلاة والسلام فيقول «ص ، ٣٦٧» : (وكان اناس قد ارتدوا بعد الاسلام لما سمعوا حديث الاسراء ولم يتبينوه ، فأما ابو بكر فما زاد على ان قال : او قد قال ذلك ؟

لئن قال ذلك لقد صدق . ففاظهم منه انهم لم يبلغوا منه موقع التشكيك فيما أربى عندهم على حدود التصديق ، وعادوا يسألونه : أتصدق انه ذهب الليلة الى بيت المقدس وعاد قبل ان يصبح ؟ قال : نعم اني لاصدقه فيما هو أبعد من ذلك من خبر السماء في غدوة او روحة . ثم ذهب الى النبي عليه السلام فطفق منه يسمع ويصدقه ويقول : أشهد انك لرسول الله) .

ماذا نجد في جواب ابي بكر رضي الله عنه ؟ هل نجد انه صدق حادثة الاسراء لانه معجب مقتد بمحمد صلى الله عليه وسلم فقط ؟ لا . نجد انه صدق حادثة الاسراء لايمانه بصدق محمد وانتفاء كذبه من جهة ، ولامكان الاسراء والمعراج من خلال تصوره لمفهوم النبوة والالوهية من جهة ثانية (فهو يصدق محمدا فيما هو أبعد من ذلك من وحي السماء في كل غدوة او روحة) .

يصدق — اذن — ابو بكر رضي الله عنه محمدا عليه الصلاة والسلام ليس بعامل الاعجاب بالبطولة فقط ، ولكن من خلال الايمان المطلق والفهم السليم لقدرة الله . ويتأكد اليقين الفاهم لقدرة الله عنده في حادثة المراهنة بينه وبين ابيّ بن خلف الجمحي اثر نزول القرآن بغلبة الروم على الفرس ، فقد صاح به أبيّ بن خلف الجمحي: كذبت يا أبا فصيل . قال ابو بكر : أنت أكذب يا عدو الله ، ودعاه ابيّ ان يراهنه على عشر قلائص ، فرد عليه ابو بكر : بل على مائة الى تسع سنين . وتتصف بعض اعمال ابي بكر بالابتداع ، فقد جمع القرآن . جاء في البخاري عن زيد بن ثابت انه قال «أرسل الي ابو بكر بعد مقتل اهل اليمامة وعنده عمر فقال ابو بكر : ان عمر اتاني فقال ان القتل استحر يوم اليمامة بالناس فاني أخشى ان يستمر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن الا ان تجمعوه . واني لارى ان تجمع القرآن . قال ابو بكر : فقلت لعمر : كيف افعل شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فقال : هو والله خير . فلم يزل يراجعني حتى شرح الله لذلك صدري ورأيت الذي رأى عمر . قال زيد : وعنده عمر جالس لا يتكلم ، فقال لي ابو بكر : انك رجل شاب عاقل ولا نتهمك ، كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه . فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان اثقل علي مما امرني به من جمع القرآن . قلت : كيف تفعلان شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال ابو بكر : هو والله خير ، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر ابي بكر وعمر ، فقمت فتتبعت القرآن اجمعه من الرقاع والاكتاف والعسب وصدور الرجال الخ ... »

واستخلف ابو بكر عمر حيث لم يستخلف الرسول احدا ، فقد أملى على عثمان بن عفان كتابه [بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند اول عهده بالآخرة داخلا فيها ، حيث يؤمن الكافر ، ويوقن الفاجر ، ويصدق الكاذب . اني استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا . واني لم آل الله ورسوله وديني

ونفسي واياكم خيرا . فان عدل فذلك ظني به وعلمي فيه، وان بدّل فلكل امريء ما اكتسب من الاثم . والخير اردت ، ولا أعلم الغيب . وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون . والسلام عليكم ورحمة الله] .

لم يلزم ابو بكر خطا واحدا ، بل كان مقتديا ومبتدعا .

اخطأ العقاد حينما الزمه قالبا معينا ، لان واقع التاريخ نفى عنه ذلك .

مرد ذلك كله الى الاسلام العظيم الذي يغني الشخصية ، وينميها ، ويجعلها فوق كل قالب ، ويعطيها القدرة على الحركة في كل موقف ، وازاء كل حادثة .

يعترف العقاد ان موقفي ابي بكر وعمر من حادثة المرتدين يناقضان ما صوّره من نفسيهما من حيث اللين والشدة ، والاقتداء والتصرف فيقول (ص ، ٤٢٣) : [فقد كان المظنون ان يتجه عمر الى جانب الشدة وأن يتجه ابو بكر الى اللين ، فجاء اختلافهما يومئذ على غير المظنون] .

ويعرض موقفهما التاريخي فيقول (ص ، ٤٢٤) : [كان عمر يقول لصاحبه يا خليفة رسول الله تألف الناس وارفق بهم كيف نقاتلهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله . فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني نفسهو ماله الا بحقه] .

وكان ابو بكر يقول : (والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فان الزكاة حق المال ، والله لو منعوني عناقا لقاتلتهم على منعها) . ويملكه الغضب فيصيح بصاحبه : [يا ابن الخطاب رجوت نصرتك وجئتني بخذلانك ؟ اجبار في الجاهلية وخوار في الاسلام ؟ انه قد انقطع الوحي وتم الدين ، او ينقص وانا حي ؟]

ويتحمل في تعليل موقف ابي بكر فيقول (ص ، ٤٢٥) : [فالموقف العصيب هو الذي يراجع فيه الانسان نفسه ويثوب الى المكنون من اخلاقه فيصل منها الى القرار الذي يخفى على الناس في عامة الاحوال ولا يظهر لهم للوهلة الاولى . فيشتد اللين ويلين الشديد او يبدو كل منهما على الحالين بجميع ما فيه من شدة ولين . ومن ثم يبدو ما لم يكن بمهود في عامة الاحوال] .

ويرد ثورته الى اجتراح المرتدين لكرامته الشخصية والى طبعه الموروث فيقول (ص ، ٣٨٣) : [فقد كان ابو بكر عند طبعه حين ابى ان يترك عقالا مما كان يأخذه رسول الله من فريضة الزكاة ، وكان كذلك عند طبعه حين استثاره الاستخفاف به والجراة عليه ، كأنهم يستصغرونه ويقتحمونه ، وهو الذي توقر طول حياته عن مكانة من يستصغر ويقتحم ، لدقة في تكوينه وقوة في نفسه تعاف ان تحسب عليه الدقة في التكوين صغرا في المقام] .

تمحل العقاد في تفسير موقف ابي بكر اي تمحل ، وقادته قوالبه المسبقة التي اراد ان يصب فيها عبقريته الى هذا التمحل .

فليس الموقف العصيب هو الذي غيّر طبائع ابي بكر واستخرج المخفي منها ، وليست صيحته «والله لو منعوني عناقا لقاتلتهم على منعها» ثورة لنفسه .. لم يفهم العقاد موقف ابي بكر وثورته لانه لم يعش الاسلام . كان موقفه طبيعيا في

الاسلام وثورته خالصة لله . موقفه : موقف المسلم المسؤول المتمسك بكلية الاسلام وثورته : ثورة المؤمن الغيور على عقيدته . ولكن قد يقال الم يكن عمر متمسكا بكلية الاسلام وغيورا على عقيدته عندما عارض مقاتلة المرتدين ؟ تكمن حقيقة اختلاف موقفي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في كون احدهما يتحمل المسؤولية المباشرة للحكم والآخر المسؤولية غير المباشرة .

٦ ـ يعدد العقاد اسباب عدل عمر بن الخطاب فيحددها باربعة : الوراثة ، القوة ، ذوق الظلم ، تعليم الدين ، يقول في مجموعة العبقريات (ص ، ٤٨٨) : [لم يكن عمر عادلا لسبب واحد بل لجملة اسباب كان عادلا لانه ورث القضاء عن قبيلته فهو من انبه بيوت بني عدي الذين تولوا السفارة والتحكيم في الجاهلية، وراضوا انفسهم من اجل ذلك جيلا بعد جيل على الانصاف وفصل الخطاب ، وجده نفيل بن عبد العزي هو الذي قضى لعبد المطلب على حرب بني امية حين تنافرا اليه وتنافسا على الزعامة . فهو عادل من عادلين ، وناشىء في عهد الحكم والموازنة بين الاقوياء .

وكان عادلا لانه قوي مستقيم بتكوين طبعه . وان شئت فقل ايضا بتكوينه الموروث اذ كان ابوه وجده نفيل من اهل الشدة والباس وكانت امه حنتمة بنت هشام بن المغيرة قائد قريش في كل نضال . فهو على خليقة الذي لا يحابي لانه لا يخاف ، والذي يخجل من الميل الى القوي لانه جبن ، ومن الجور على الضعيف لانه عوج يزري بنخوته وشممه .

وكان عادلا لان آله من بني عدي ذاقوا طعم الظلم من اقربائهم بني عبد شمس وكانوا اشداء في الحرب يسمونهم لعقة الدم ، ولكنهم غلبوا على امرهم لقلة عددهم بالقياس الى عدد أقربائهم . فاستقر فيهم بغض القوي المظلوم للظلم وحبه للعدل الذي مارسوه ودربوا عليه ، وساعدت عبر الايام على تمكين خليقة العدل في خلاصة هذه الاسرة او خلاصة هذه القبيلة ونعني به عمر بن الخطاب.

وكان عادلا بتعليم الدين الذي استمسك به وهو من اهله بمقدار ما حاربه وهو عدوه . فكان اقوى العادلين كما كان اقوى المتبعين والمؤمنين] .

لا تكفي الاسباب السابقة التي ذكرها العقاد لتفسير عدل عمر . والا فلماذا لم يكن بنو عدي ـ جميعهم ـ عادلين كعمر ؟ او بصورة ادق لماذا لم يكن اخوه زيد مشهورا بالعدل مثله مع انه ورث الاسباب نفسها التي جعلته عادلا ؟ السبب الوحيد الذي يمكن ان نفسر به عدل عمر هو الضمير الذي وترته معطيات العقيدة الاسلامية ، وصقلته تربية محمد عليه الصلاة والسلام . ولكن قد يقال الم تتهيأ العقيدة الاسلامية وتربية محمد لعدد كبير من الصحابة ، ولماذا تميز عمر بينهم بالعدل ؟ هنا يأتي دور الاستعداد الخاص من وراثة وبيئة عاملا مساعدا على تقبل معطيات العقيدة والتربية ، ودافعا بالتالي الى التميز والبروز في مجال العدل .

٧ ـ ينكر العقاد أطاعة عمر لتعاليم السماء في تصرفاته الرحيمة ، بل كان

مطيعا لنفسه الرحيمة التي تحركت للظلم اولا . فقد قال معقبا على تصرفه ازاء الاولاد الجياع الذين الهتهم أمهم بغلي الماء (ص ، ٤٩٩) : [وامثال هذه القصة في سيرة عمر كثير ، لا يقال انها هي كمثيلاتها من الشعور بالتبعة وليست من الرحمة . لان العهد بالشعور بالتبعة ان يأتي من الرحمة ، وليس العهد بالرحمة ان تأتي من الشعور بالتبعة .

كذلك لا يقال انه قد كان يطيع امرا سماويا تحركت له نفسه او لم تتحرك فان النفس التي تتحرك للامر السماوي هي النفس التي فيها الخير ولها رغبة فيه . وقلما تشفق من عقاب السماء الا ان تشعر بألم الظلم ومبلغ استحقاقه للعقاب] .

ويستشهد العقاد بحوادث يحول فيها النفور الديني دون الرحمة ليؤكد الفكرة السابقة — وهي اطاعة عمر لبذور الرحمة في نفسه قبل اطاعة تعاليم السماء — فيقول (ص ، ٤٩٩) : [على ان عمر كان يرحم في أمور كان يحول فيها النفور الديني دون الرحمة عند الكثيرين .

فمن ذلك انه رأى شيخا ضريرا يسأل على باب . فلما علم انه يهودي قال له: ما ألجأك الى ما ارى ؟ قال اسأل الجزية والحاجة والسن ، فأخذ عمر بيده وذهب الى منزله . فأعطاه ما يكفيه ساعتها ، وارسل الى خازنه يقول انظر هذا وضرباءه فوالله ما انصفناه ان اكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم . «انما الصدقات للفقراء والمساكين» والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من اهل الكتاب ... ووضع عنه الجزية وعن ضربائه .

فهنا علمته الرحمة كيف يطيع الدين ولن يطيع الدين هكذا الا رحيم .

وقد فرض عمر لكل مولود لقيط مائة درهم من بيت المال كما فرض لكل مولود من زوجين ، وهي رحمة يحجبها النفور من الزنى وثمراته في نفوس أناس ينفرون فلا يرحمون .

بل كان يرحم كل مخلوق حي حتى البهيم الذي لا يبين شكلية. فروى المسيب بن دارم انه رآه يضرب رجلا ويلاحقه لانه يحمل جمله ما لا يطيق .

وكان يدخل يده في عقرة البعير الادبر ليداويه ، وهو يقول : اني لخائف ان اسأل عما بك . ومن كلامه في هذا المعنى : لو مات جدي بطف الفرات لخشيت ان يحاسب به الله عمر .

وانه لشعور بالتبعة عظيم .

لكنه كما أسلفنا لن ينبت في كل امير عليه تبعة . الا ان يكون به منبت للرحمة عظيم] .

حتما عمر رحيم .

ليست عظمة عمر في ان يلبي نوازع الرحمة ، فقد نجد كثيرا من الرحماء في التاريخ يلبون دوافعها عندهم ، والرحمة — في هذه الحالة — اثرة . لكن عظمة عمر في كونه يجيب دواعي الرحمة — كاتم ما تتطلب — في مواطن تبعده عنها ،

وهذا ما لا نجده الا عند عمر المسلم . فسواء نفر ام مال . أحب ام أبغض . غضب ام كره . فهو منفذ امر الرحمة انطلاقا من الاحساس بالمسؤولية، والشعور بالتبعة ، والخوف من الله . وهذه القدرة على الفصل بين نوازع الذات : أهوائها وشهواتها ، اقترابها وابتعادها ؛ وبين امضاء امر ما هي ميزة عمر المسلم .

ولو عدنا الى جميع الحوادث التي استشهد العقاد بها على أطاعة عمر لبذور الرحمة في نفسه قبل اطاعته لتعاليم السماء ، لوجدنا عمر — نفسه — يرجع رحمته تصريحا الى الخوف من الله . او الى التزامه بآية او حديث ، وان لم نجد تصريحا فاننا سنجد توجيها من القرآن او السنة يحض على مثل هذا الموقف :

[لخشيت **أن يحاسب به الله عمر**] .

[انما الصدقات للفقراء والمساكين ؛ والفقراء هم المسلمون **وهذا من المساكين من اهل الكتاب**] .

[فروى المسيب بن دارم انه رأى عمر يضرب رجلا ويلاحقه بالزجر لانه يحمل جمله ما لا يطيق] . الا يرتبط هذا الموقف بتوجيه الرسول عليه الصلاة والسلام حيث يقول : [دخلت امرأة النار في هرة حبستها **فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الارض**] . وبتوجيهه — ايضا — حيث يقول: [بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج ، فاذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش . فقال الرجل : لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ بـــي . **فنزل البئر فملأ خفه ثم امسكه بفيه** . **فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له**] .

(وقد فرض عمر لكل مولود لقيط مائة درهم ... وهي رحمة يحجبها النفور من الزنى وثمراته في نفوس اناس ينفرون فلا يرحمون) .

لا لن ينفر عمر ؛ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه ان يقف مـــن الزانية موقفين مختلفين في لحظتين متعاقبتين . ويتضح هذا التوجيه فـــي حديث البخاري : [عن ابي نجيد عمران بن الحصين الخزاعي رضي الله عنهما ان امرأة من جهينة اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي حبلى من الزنـــى فقالت : يا رسول الله أصبت حدا فأقمه علي ، فدعا نبي الله صلى الله عليه وسلم وليها فقال : احسن اليها فاذا وضعت فأتني ففعل . فامر بها نبي الله صلى الله عليه وسلم فشدت عليها ثيابها ثم امر بها فرجمت ثم صلى عليهـــا فقال له عمر : **تصلي عليها يا رسول الله وقد زنت ؟** قـــال **لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من اهل المدينة لوسعتهم وهل وجدت افضل من ان جادت بنفسها لله عز وجل ؟**]

أيهما سنصدق؟ العقاد الذي يعيد رحمة عمر رضي الله عنه الى بذورها أولا قبل تعاليم السماء ؟!! ام سنصدق عمر — نفسه — الذي يعلل رحمته باطاعته لتعاليم السماء أولا ؟!! لا شك اننا سنصدق عمر .

٨ — علل النقاد الاوروبيون استقامة عمر بن الخطاب على العدل بالجمود في

التفكير . وعلل العقاد الظاهرة نفسها بالقدرة والثقة بالنفس ، وبانثناء الاحداث امامه بدلا من ان ينثني لها فقد قال (ص ، ٥١٢) : [فالناقدون الاوروبيون الذين فسروا عدله المستقيم القاطع بالنظر الضيق والفكر المحدود لم يفهموه ولم ينصفوه . ولو فهموه وانصفوه لعلموا ان عدله المستقيم القاطع زيادة في القدرة وليس بنقص في الفطنة ، او انه زيادة في قوة الثقة وقوة الايمان وليس بنقص في العلم والبداهة . ولم يكن عسيرا عليهم ان يفقهوا ذلك لو راجعوا انفسهم وتريثوا في حكمهم . لان قوة الفطرة وقوة الايمان لا تخفيان في خلق من اخلاقه ولا عمل من اعماله ، ولا تزالان ممزوجتين فيه بكل اقدام وكل احجام . فكان يقدم على اعظم الخطوب ويحجم عن اهون الهينات تحرجا منها وتنزها عنها ، اذا اقتضى ذلك وازع من قوة الايمان .

فلم يكن يمضي قدما لانه يغفل عما حوله من النوانيء والمتعرجات والسدود بل كان يمضي بينها قدما لانه لا يباليها ويؤمن اصدق الايمان ان تنثني له اذا مضى فيها فلا حاجة به ان ينثني] .

ليست ظاهرة التزام ابن الخطاب العدل مبعثها الجمود كما قال النقاد الاوروبيون ، ولا مبعثها القدرة والثقة بالنفس كما اراد العقاد . لكن مبعثها بالدرجة الاولى : ضمير حي جياش ، موقن بحساب الله ، راج رضاه ، خائف من عذابه . ضمير رباه محمد عليه الصلاة والسلام ، وصاغته العقيدة الاسلامية .

٩ ــ الحق العقاد بعض تصرفات الفاروق الصغيرة بتصرفات العظماء فقال (ص ، ٥٣٢) : [فاشتهر عن كثير من كبار القادة انهم يؤمنون لهم بنجم سعد يلحظهم ، او بغاية أجل لا يعجلون عنها . او بالهام يهديهم الى النجاة ويرون اماراته وعلاماته في الرؤى والهواتف وكلمات الفال والبشارة . وكان عمر يتفاءل بالاسماء وينظر في الرؤى المنامات ، ويروى عنه في روايات متواترة : انه أنبيء بموته في منام وأنه رأى ديكا ينقره نقرتين ، وفسروا له الديك برجل من العجم يطعنه طعنتين] .

لم يكن تفسير الفاروق للرؤى نابعا من انه قائد كبير ، ولكن من اجازة الاسلام ذلك له ، وما تفسير يوسف عليه السلام لصاحب السجن رؤياه رؤيا فرعون بغائبة عن اذهاننا .



فقد آمن ابو بكر ــ اذن ــ بدعوته ، وتعلق بها وتحمس لها ، بدافع من مزاجه ومثاليته !!

اعتصم ابو بكر بالوقار ، واستزاد من الصدق ، وابتعد عن فلتات الطبع واللسان ، وجاد بماله بدعوى تكوينه العصبي !!

جار ابو بكر على نفسه ، وأخذ بيد المهيض وجاهد ، وصبر بحجة

كرم النحيزة !!!

تبع ابو بكر محمدا لانه رجل عصبي المزاج ، دقيق البنية خفيف اللحم صغير التركيب وهو تكوين يغلب على اصحابه الاعجاب بالبطولة ان سلبا وان ايجابا وقد كان مقتديا في تبعيته وذلك لانه بقي مسحورا مشدوها بالبطولة ، وواقعـــا تحت تأثيرها !!!

تطرف ابو بكر في موقفه مع المرتدين لانه شعر بالاهانة الشخصية !!!

عدل عمر بن الخطاب لانه ورث العدل من اسرته ، ولانه ذاق الظلم ، ولانــه قوي ، واخيرا لان تعاليم دينه تامره بذلك !!!

رحم عمر مطيعا بذور الرحمة في ذاته اولا وليس تعاليم السماء !!!

فسر عمر الاحلام لان كبار القادة فعلوا ذلك !!!

وخلاصة الامر : ان العقاد يرجع صفات الصديق والفاروق البارزة الـــى العوامل الوراثية او الى التكوين الجسماني والعصبي لهما ، او الى الصــدف العظيمة ، ويحاول ان يفسر مواقفهما على ضوء هذه الاسباب ، او قل : ان العقاد يضع هذه الاسباب في المرتبة الاولى في توجيه الشخصيتين : وتأتـــي العقيدة الاسلامية وتربية الرسول عليه الصلاة والسلام في المرتبة الثانية ان كان هناك ذكر او دور للعقيدة او لتربية الرسول عنده .

والعقاد في موقفه هذا متأثر ببعض المدارس الاوروبية التي تقدس الافراد والطبائع الفردية ، وتفسر مختلف حوادث التاريخ على هذين الاساسين ، وقد أورد العقاد في مجموعة العبقريات الاسلامية ذكرا لاحدى هذه المدارس التـــي تحدد صفات العبقري انطلاقا من تكوينه الجسدي وهي مدرسة لومبروزو . فقد قال (ص ، ٤٨١) : [فالعالم الايطالي لومبروزو ومدرسته التي تأتم برأيه يقررون بعد تكرار التجربة والمقارنة ان للعبقرية علامات لا تخطئها على صورة من الصور في احد من اهلها وهي علامات تتفق وتتناقض ولكنها في جميع حالاتها وصورها نمط من اختلاف التركيب ومباينته للوتيرة العامة بين اصحاب التشابه والمساواة.

فيكون العبقري طويلا بائن الطول، او قصيرا بين القصر، ويعمل بيده اليسرى او بكلتا اليدين . ويلفت النظر بغزارة شعره او بنزارة الشعر على غير المعهود في سائر الناس . ويكثر بين العبقريين من كل طراز جيشان الشعور وفرط الحس وغرابة الاستجابة للطوارىء ، فيكون فيهم من تفرط ثورته كما يكون فيهم مـــن فرط هدوءه ، ولهم على الجملة ولع بعالم الغيب وخفايا الاسرار على نحو يلحظ ارة في الزكانة والفراسة ، وتارة في النظر على البعد ، وتارة في الحماســـة الدينية او في الخشوع لله] .

أيهما له الفضل في توجيه ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولا . أوحـــي ملكاتهما الممتازة ؟ ام وحي عقيدة الاسلام ؟

العقاد يقول : وحي ملكاتهما الممتازة يوجه اولا .

نحن نقول او حقيقة الامر تقول : وحي عقيدة الاسلام يوجه اولا .

وتوضح الدراسة بأنه لا مجال للمقارنة بين الشهاقة في أعجز قمة بشرية وإمپزها . وبين الشهاقة في قمتي ابي بكر وعمر .

فلا يكفي امتياز المعدن ــ اذن ــ لتفسير هاتين القمتين الفريدتين ، أو بشكل أدق لتفسير الاعجاز فيهما .

فلنبحث عن سبب آخر غير المعدن الممتاز .

يجذب ابصارنا ــ مباشرة ــ بناء العقيدة الاسلامية الذي يتلاءم مع الفطرة، ويلبي حاجاتها ، وينسق مواهبها ، وينمي أجزاءها ، ويوتر ملكاتها . يجذب ابصارنا هذا البناء وقد ملأ ذات ابن الخطاب ، وليس كيانه ، والتحم به . وتغلغل في كل ذرة منه ، وسرى فيه مسرى الدم .

يقرع أسماعنا ــ مباشرة ــ صوت المربي العظيم محمد عليه الصلاة والسلام: متحدثا عن صاحبيه في فهم عميق لابعاد نفسيهما ، كاحسن ما يدرك المربي مادة تربيته : [إن الله عز وجل ليلين قلوب الرجال فيه حتى تكون الين من اللين . وان الله ليشدد قلوب رجال فيه حتى تكون اشد من الحجارة ، وان مثلك يا أبا بكر مثل ابراهيم قال «من تبعني فانه مني ، ومن عصاني فانك غفور رحيم» ومثلك يا أبا بكر مثل عيسى قال «ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم» ومثلك يا عمر مثل نوح قال «رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا» ومثلك كمثل موسى قال «ربنا اطمس على أموالهم وأشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم»] .

ثلاثة عناصر مجتمعة ــ اذن ــ تفسر الاعجاز في شخصيتي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما .

المعدن الممتاز .

العقيدة الاسلامية الالهية .

المربي العظيم محمد عليه الصلاة والسلام .

ولو تناولنا اية صفة بارزة في شخصيتي ابي بكر وعمر لوجدنا سمات العناصر الثلاثة واضحة في جلائها واخراجها .

العقيدة الاسلامية تعطيها بعدا معينا في الطول والعرض والارتفاع ، ويدا محمد عليه الصلاة والسلام تغرسها في موضعها ، وتصقلها ، وترعاها على الزمن.

ورث ابن الخطاب التحكيم عن أسرته . فكيف تناول الاسلام هذه الصفة ؟

ربى الاسلام اولا ضميره على خشية الله ومراقبته ، وتخويفه من عقاب الآخرة ، وترغيبه في نعيمها : [الله أنزل احسن الحديث كتابا متشابها ، مثاني، تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله . ذلك هدى الله يهدي به من يشاء] . (الزمر ــ ٢٣)

[يعلم ما في السماوات والارض ، ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور] . (التغابن ــ ٤)

[يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور] . (غافر ــ ١٩)

[ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب] . (النساء ـ ٥٦)

[للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد] . (الكهف ـ ٤٦)

فصار رهيفا حتى قال على فراش الموت : [وددت ان اخرج من هذه الدنيا لا لي ولا علي] .

ثم وجهته العقيدة الاسلامية بآياتها :

(ولا يجرمنكم شنآن قوم الا تعدلوا ، اعدلوا هو اقرب للتقوى) . (المائدة ـ ٨)

(واذا حكمتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) . (الانعام ـ ١٥٢)

(واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) . (النساء ـ ٥٨)

(هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم) . (النحل ـ ٧٦)

(ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى) . (النحل ـ ٩٠)

(وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين) . (المائدة ـ ٤٢)

(فأصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين). (الحجرات ـ ٩)

الخ ......

ثم رباه الرسول عليه الصلاة والسلام بالقدوة الفريدة ، وبالتعليم المباشر :

[جاء يهودي يطلب دينا عند الرسول ، فافحش اليهوديالقول ، فاستل عمر سيفه يريد قتله ، ولكن الرسول منعه من ذلك وقال : عليك أن تامره بحسن المطالبة ، وتأمرني بحسن القضاء] .

الخ ......

والآن نقول : يمكن ان يكون ابو بكر صادقا بغير الاسلام وبغير محمد ، ولكنه لن يكون صديقا الا بالاسلام والا بمحمد .

يمكن ان يكون ابن الخطاب عادلا بغير الاسلام وبغير محمد ، ولكنه لن يكون فاروقا الا بالاسلام والا بمحمد .



لماذا يكتب العقاد عبقرياته :

والآن لماذا كتب العقاد عبقرياته ؟؟ وهل نكص عن ايمانه بالفرد والديمقراطية؟ يجيبنا العقاد على هذا السؤال مرات عدة في مجموعة العبقريات الاسلامية فيقول في مقدمة «عبقرية محمد» (ص ، ١٧١) : [وايتاء العظمة حقها لازم في كل آونة وبين كل قبيل ولكنه في هذا الزمن وفي عالمنا هذا الزم منه في أزمنة اخرى لسببين متقاربين لا لسبب واحد احدهما أن العالم اليوم أحوج ما كان الى

المصلحين النافعين لشعوبهم وللشعوب كافة . ولن يتاح لمصلح ان يهدي قومه وهو مغموط الحق . معرض للجفوة والكنود .

والسبب الآخر ان الناس قد اجترأوا على العظمة في زماننا بقدر حاجتهم الى هدايتها . فان شيوع الحقوق العامة قد أغرى اناسا من صغار النفوس بانكار الحقوق الخاصة حقوق العلية النادرين الذين ينصفهم التمييز وتظلمهم المساواة .... والمساواة هي شرعة السواد الغالبة في العصر الحديث .

ولقد جرى هذا الفهم الخاطىء للمساواة على حقوق العظماء السابقين . كما جرى على حقوق العظماء من الاحياء والمعاصرين] .

وقال في مقدمة (عبقرية الصديق) بعد ان استعرض اسباب الغض من العظماء في اساءة فهم الصراع بين رجال العلم والدين . وفي اساءة فهم الديموقراطية . وفي نظرة الشيوعية الى الابطال . قال بعد ان استعرض كل هذه الاسباب (ص : ٣٢٧) : [وتكاثرت على هذا النحو اسباب الغض من العظماء حتى صح عندنا ان العظمة في حاجة الى ما يسمى «برد الاعتبار» في لغة القانون ، فان الانسانية لا تعرف حقا من الحقوق ان لم تعرف حق عظمائها وان الانسانية كلها لست بشيء ان كانت العظمة الانسانية في قديمها او حديثها لست بشيء] .

وقال ايضا في مقدمة كتاب (عبقرية عثمان) منددا بالمتطاولين على العظمة الانسانية . والمصغرين من شأنها قال (ص . ٦٩٨) : [اما اعداء النوع الانساني حقا فهم الحريصون على تصغير كل عظيم فيه . والملوثون لكل صفحة نقية من صفحاته . العاكفون على هدم كل ما بناه في تاريخه الطويل من قيم الاخلاق وعقائد الخير والفلاح . الذين يعملون ما يعمله الا عدو مغير على الارض يتعقب بقايا اهلها كما يتعقب العدو جنسا من ألد الاعداء لجنسه . فلا يسره شيء كما يسره ان يرجع الى ماضيه وحاضره بالتشويه والتخريب . وذم الحمد . وتسجيل الذميم المعيب] .

كتب العقاد — اذن — عبقرياته دفاعا عن العظمة الانسانية في وجه المتطاولين والحاقدين والمشوهين . عن العظمة الانسانية التي تحتاج الى رد الاعتبار في عصره . ودفاع العقاد عن العظمة الانسانية حلقة من دفاعه عن الفرد وايمانه به . ولكن ما الاخطار التي هددت الفرد والعظمة وجعلته يستل قلمه عام ١٩٤٢ م ليكتب اول عبقرية من عبقرياته ؟

في الحقيقة ان الاخطار المباشرة هددت الوجه الآخر من ايمان العقاد بالفرد وهو النظام الديموقراطي .

فقد انعكست ازمة النظام الديموقراطي العالمي على النظام الديموقراطي في مصر غداة الحرب العالمية الثانية . وقد هددته ثلاثة أخطار هي . الفاشستية والشيوعية والمد الاسلامي . وقد دافع عنه في وجه الاخطار الثلاثة .

فتصدى للفاشستية وكتب «هتلر في الميزان» .

وتصدى للشيوعية فرد عليها في مقالات متعددة ؛ والف «الشيوعية

والانسانية» ، «أفيون الشعوب المبادىء الهدامة» . الخ ...

اما تيار المد الاسلامي فقد حاربه بسلاحه ، وبشخصياته . فكتب العبقريات ليؤكد صحة أفكاره في أولوية الفرد في التاريخ ، وأحقيته كمحرك له . وليطعن في جدوى تنظيمات المد الاسلامي الجماعية المتمثلة في «الاخوان المسلمين» ، ويشوه ايمانهم بهذا الجانب الجماعي من الاسلام ، ويشككهم في دور العقائد والتربية في توجيه الاشخاص. فالعظيم عظيم بفطرته، والعبقري عبقري بنشأته.



كتب الموضوعات الاسلامية العامة :

قد يظن القارىء اننا اخطأنا بتصنيف العقاد في المدرسة التاريخية ، اذ يخفي الجانب التاريخي في الكتب الاخرى غير العبقريات . سنبرز الناحية التاريخية خلال الدراسة لهذه الكتب حتى يطمئن القارىء الى صحة التصنيف .

ونحب ان ننبه الى اننا لن نتعرض للاخطاء الجزئية في كتبه هذه مع كثرتها حتى لا يكون هناك مجال للاخذ والرد في الموضوع .

سنقسم كتبه الاسلامية ـ غير العبقريات ـ الى ثلاث زمر .

الزمرة الاولى : ـ

تشمل ثلاث كتب : (الاسلام في القرن العشرين . حاضره ومستقبله) ، (الله) ، (ابليس) .

الاسلام في القرن العشرين . حاضره ومستقبله :

أرّخ العقاد في هذا الكتاب للاسلام والمسلمين في القرن التاسع عشر ، ووصف الانحلال الذي اصاب الدولة الاسلامية في القرن العشرين ، وعلل ذلك بحروب الصليبيين والمغول التي أنهكت قوة الاسلام . وصوّر تقدم الغرب العلمي في اللحظة الزمانية نفسها ، ثم بيّن حالة كل بلد اسلامي في القرن التاسع عشر على حدة فتحدث عن الدولة العثمانية . ايران ، مراكش ، الهند ، اندونيسيا ، الصين ، وادي النيل ، البلاد العربية ، الهلال الخصيب ، افريقيا الشمالية ،

الحبشة ، السودان . ثم يسرد تاريخ الدعوات الاصلاحية في العصور الحديثة فيتحدث عن الدعوة الوهابية مبتدئا بنشأة محمد عبد الوهاب ، وعلمه والتقائه بمحمد بن سعود ، والعنت الذي لقيه في دعوته . ويتحدث عن الدعوة السنوسنية والطريقة التيجانية ، والطريقة الميرغنية .

ومن ثم أرخ للمصلحين العاملين كأحمد خان ، وجمال الدين الافغاني ، ومحمد عبده ، وأرخ للمهديين كالباب ، محمد أحمد مهدي السودان ، أحمد قاديان . ثم يعرض نظرة الغرب لعالمنا الاسلامي من خلال كتب متعددة لمؤلفين غربيين ومؤسسات غربية .

ويشير الى خمس معضلات تحتاج الحل . ويتمنى عودة الرسول عليه الصلاة والسلام الى الحياة ثانية كي يحلها ، ثم يتحدث عن التراث الاسلامي وطريقة إحيائه .

اللـه

ينبيء عنوان الكتاب باقترابه الى البحث الفكري وابتعاده عن التاريخ ، ولكن لا تلبث ان تظهر حقيقته التاريخية بعد تفحص يسير للكتاب واستعراض لفهرس الموضوعات . ونحن سنسجل فهرس الموضوعات حتى يدرك القاريء تغلغل التاريخ في أجزاء الكتاب ..

١ ــ تقديم .
٢ ــ العقيدة الالهية .
٣ ــ الله في دول الحضارة القديمة .
٤ ــ الله في الاديان السماوية .
٥ ــ الله في مذاهب الفلاسفة السابقين .
٦ ــ الله في آراء الفلاسفة المعاصرين .
٧ ــ المسألة الالهية في رأي العلم الحديث .

ونلمس عقم الكتاب اذا قارناه بكتاب آخر في نفس الموضوع هو «خصائص التصور الاسلامي ومقوماته» لمؤلفه «سيد قطب» .

ففي حين أن العقاد يقتصر على جمع المعلومات التاريخية في كتابه ، نجد ان سيد قطب يغني الفكر الاسلامي المعاصر بحقائق ضخمة ، تلبي حاجة المسلم في هذه اللحظة التاريخية : فينقي التصور الاسلامي من الشوائب الحديثة التي لحقته ، ويرسم اسلوبا جديدا لتناول حقائقه ، ويبين جوانب جديدة من معالمه.

ابليس : ــ

سنضع بين يدي القاريء ايضا فهرس كتاب «ابليس» كي يلمس الحقيقة

التاريخية التي تسمه كما وسمت سابقه كتاب «الله» .

الفصل الاول

١ ـ قبل الشيطان .
٢ ـ أنواع ودرجات : في الحرام والمحظور .
٣ ـ انواع الشيطنة .

الفصل الثاني

١ ـ اسماء الشيطان الاكبر .
٢ ـ الشيطان في الحضارة المصرية .
٣ ـ الشيطان في الحضارة الهندية .
٤ ـ الشيطان بين النهرين .
٥ ـ الشيطان في حضارة اليونان .

الفصل الثالث

١ ـ في طريق الاديان الكتابية .
الاديان الكتابية أ ـ العبرية ب ـ المسيحية ج ـ الاسلام

الفصل الرابع

١ ـ عبّاد الشيطان .
٢ ـ حلفاء الشيطان .

الفصل الخامس

١ ـ الشيطان والفنون .
٢ ـ شياطين الشعراء والكتاب
٣ ـ في الادب العربي .
٤ ـ في العصر الحاضر .

الزمرة الثانية

تحوي هذه الزمرة عدة كتب هي : المراة في القرآن الكريم ، الانسان في القرآن الكريم ، الفلسفة القرآنية . الديمقراطية في الاسلام .

تعتمد هذه الكتب في حديثها عن الاسلام **على المطلق** ، فالعقاد مثلا يتحدث في كتاب «المراة في القرآن الكريم» عن أخلاق المراة ، وعن مكانتها في الاسلام ، وعن حقوقها وزواجها ، وطلاقها ، ومشاكلها في البيت . ويتعرض لزواج النبي ويرد على بعض الشبهات المتعلقة به .

ويتحدث في القسم الاول من كتاب «الانسان في القرآن الكريم» عن خلق الانسان ، وعناصر تكوينه ، وعن تكليفه بأمانة الخلافة . ويتحدث في القسم الثاني من كتابه عن الانسان ومذهب التطور ، واثر هذا المذهب في كل من الشرق والغرب ، وعن الانسان في علوم الاجناس البشرية والنفس والاخلاق .

ويعتمد العقاد كذلك على المطلق في كتاب (الفلسفة القرآنية) ، فيتحدث عن مواضيع متعددة هي : العلم ، الخلق ، الاخلاق ، الحكومة ، الطبقات ، المراة، الزواج ، الميراث ، الرق ، العلاقات الدولية ، العقوبات ، العقيدة الالهية ، الروح ، القدر ، الفرائض ، التصوف ، الحياة الاخرى والتفسير .

يمزج العقاد المطلق بالتاريخ في كتاب (الديمقراطية في الاسلام) : فيعرّف الديمقراطية في البداية ، ثم يؤرخ للديمقراطية في الاديان الكتابية وعند العرب، ثم يحاول ان يطابق بين بعض تعاليم الاسلام من جهة وبين معالم الديمقراطية الغربية من جهة ثانية ليخلص على ان في الاسلام ديمقراطية انسانية ، ثم يتحدث عن حاكمية الله تعالى للكون ، ثم يفصل بعض مبادىء الديمقراطية السياسية والاقتصادية والاجتماعية مستندا الى التاريخ حينا ومطلق الاسلام حينا آخر . وهو خلال هذا كله يتحدث عن بعض التفريعات : كالسيادة ، الامام، الاخلاق الديمقراطية ، التشريع ، القضاء ، الاجانب الخ .....

يرتفع الفكر المطلق — في الحقيقة — فوق الزمان والمكان ، ويسبح في الفراغ بلا جذور تربطه بلحظة الزمن الفنية . فهو تاريخ بارد ، غير حي ، لانه لا يحمل في رحمه حيوية الزمن .

وتنبع قيمة الفكر الاسلامي في هذه اللحظة الزمانية بالاعتراف من الكل القرآني جوابا على متطلبات اللحظة الحضارية ، مع تشرب روح الاسلام ، من خلال وعي الحضارة المحيطة بنا آنيا .

وقد حققت جميع الحركات الفكرية القيّمة في التاريخ الاسلامي الشرط السابق ، كحركة محمد بن عبد الوهاب وحركة الغزالي سابقا ، وحققته كتابات سيد قطب ومحمد قطب حاليا .

ولنأخذ مشكلة التطور مثالا : فقد تناولها كل من العقاد ومحمد قطب ، ففي حين أن الاول اكتفى بعرض النظرية كما وردت عند دارون ، ومناقشتها بعض

الاحيان «الانسان في القرآن الكريم» ، ومحاولة التوفيق بينهما وبين الاسلام احيانا اخرى «التفكير فريضة دينية» ، انطلق الثاني في كتاب «التطور والثبات» من تحدي النظرية للمجتمع الاسلامي ، فحدد أبعادها الظاهرة واستقصاها ، ولاحق تفريعاتها عند ماركس وفرويد ودوركهايم ، ثم بيّن الجانب المتطور والثابت من النفس الانسانية عقليا ثم اسلاميا .

الزمرة الثالثة

تحوي عدة كتب هي : حقائق الاسلام وأباطيل خصومه، ما يقال عن الاسلام، التفكير فريضة دينية .

تتسم هذه الكتب بجمع المواضيع المختلفة ، ويبرز التاريخ بين حين وآخر في صفحاتها .

فكتاب «حقائق الاسلام وأباطيل خصومه» يجمع مواضيع شتى فيتحدث عن العقيدة الالهية ، النبوّة والانسان والشيطان ، والمعاملات ، والحرية والامة ، والاسرة ، وزواج النبي ، والرق وحقوق الحرب ، وحق الامام ، والاخلاق والآداب . ويعتمد العقاد بالاضافة الى هذا الحشد المختلف للمواضيع على التاريخ من خلال ابحاث مقارنة الاديان : فيورد تصور افلاطون للعقيدة الالهية عند حديثه عنها ، وتصور ارسطو لصفات الله ، وتصور اليهودية ، والمسيحية، والديانات الهندية ، وينتهي بالدين الاسلامي ، ويجري على الاسلوب نفسه عند الحديث عن عقيدة النبوة .

اما كتاب «ما يقال عن الاسلام» فقد عرض في قسم منه آراء المستشرقين حول بعض الشؤون الاسلامية ورد على بعضها احيانا . وجمع في القسم الآخر مقالات متفرقة نشرها في بعض المجلات الاسلامية .

اما كتاب «التفكير فريضة اسلامية» فقد أبرز العقاد فيه دور الفكر في النظام الاسلامي ماضيا وحاضرا ، وقد تخير عدة آفاق في سبيل هذه الغاية : المنطق ، الفلسفة ، العلم ، الفن الجميل ورد على شبهة تعارض الايمان بالمعجزة مع الايمان بالفكر وتقديره في فصل تحت عنوان «المعجزة» . ثم تحدث عن الاجتهاد في الدين . وبرزت الميوعة والسيابة في تفكير العقاد حينما قرر شمول الاسلام لجميع المذاهب الاجتماعية والفكرية في فصل «المذاهب الاجتماعية والفكرية » .

فقد أعلن بأن احكام الدين الاسلامي لا تمنع المسلم ان يكون ديموقراطيا ، فقال (ص ، ١٩٦) : [فما الذي يمنع المسلم ان يعمل بالديموقراطية ويعمل للاشتراكية او يعمل للوحدة العالمية ؟

وما الذي يمنع المسلم من احكام دينه ان يقبل مذهب التطور او يقبل

الوجودية في صورتها المثلى ؟

ان المسلم أحق بالديموقراطية من أتباعهـا المحدثين والاقدمين لانه منـذ ـ اربعة عشر قرنا ـ يدين بمبادىء الديموقراطية الاولى التي لا يصدق اسم الديموقراطية على نظام من النظم بغيرها ، وهي التبعة الفردية والحكم بالشورى، والمساواة بين الحقوق ، والمحاسبة بالقانون .

«كل امرىء بما كسب رهين» .

«وأمرهم شورى بينهم» الخ ... من الآيات .

ومتى آمن المسلم بهذه المبادىء فهو صاحب الحق في اختيار ما يرتضيه بالنظم الديموقراطية ؛ بل فرض عليه واجب الدين ـ مع واجب المصلحة ان يطلب الحكم على نظام من النظم التي تتوافر لها هذه المبادىء الاولى] .

وبيّن ان عقيدة المسلم لا تمنعه من ان يكون اشتراكيا فقد قال (ص ، ١٩٧): [وليس في عقيدة المسلم ما يصده عن مذهب من مذاهب الاشتراكية الصالحة ، لانه ينكر احتكار الثروة في طبقة واحدة ، وينكر احتكار التجارة في الاسواق العامة ، ويفرض على المجتمع كفالة ابنائه من العجزة والضعاف والمحرومين ، ويجعل حق الفرد رهينا بمصلحة الجماعة ؛ ومن سمحت عقيدته بهذه المبادىء تحرم عليه ان يأخذ من الاشتراكية ما أباحته له قبل ان توجد الاشتراكية والاشتراكيون .

ينهي الاسلام عن حصر المال في طبقة دون طبقة (كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم) .

ويمنع كنز الذهب والفضة والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم] .

وفي الحديث الشريف (من احتكر طعاما اربعين يوما يريد به الغلاء فقد برىء من الله وبرىء الله منه) .

ويحرم الاسلام أكل الاموال بالباطل عن طريق التجارة بالديون (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون) .

وقد ظهر في الاسلام فقهاء اشتراكيون يستندون في آرائهم الى السنن الاسلامية ولا يعرفون سندا غيرها لما يدعون اليه ، ومنهم فقهاء المذهب الظاهري الذين يحرمون تأجير الارض بغير عمل الا ان تكون ارض بناء وأن يكون الاجر لما عليها من بناء ، وأشمل هؤلاء الفقهاء الاشتراكيون الفيلسوف ابن حزم الظاهري] .

ثم يشرح استيعاب الاسلام لمذاهب الاجتماع من اقتصاد المصارف، والوحدة العالمية فيقول (ص : ٢٠٠) [وقد استوعب الاسلام مذاهب الاقتصاد في عصر المصارف والشركات وقروضها وفوائدها دون ان يعوق مصلحة من مصالحها البريئة في العرف المشروع ، وتمضي هذه المذاهب كما مضى عصرها فلا يؤوده بعدها أن يستوعب مذاهب الثروة في أيدي الجميع ولا مذاهب الثروة في أيدي

الاحاد ولا يمنع منها الا ما يمنعه اولا وآخرا من ضرر او ضرار .

واذا كان دين المسلم لا يمنعه ان يتخذ من مذاهب الديمقراطية والاشتراكية – ما يرى صلاحه – فالوحدة العالمية أمل من آماله وغاية من غايات الخلق في اعتقاده ، وليس مبلغ الامر فيها انها راي لا يمنعها مانع من دينه] .

ثم يبين مساعدة العقيدة الاسلامية للمسلم على قبول مذهب التطور فيقول (ص : ٢٠٢) : [وفي عقيدة المسلم عون له على النظر في المذاهب الفكرية الحديثة – وهو مذهب التطور – فربما أعانه دينه على قبول مبادئه دون ان يقيده بقبول نتائجه التي تصح عند اناس ولا تصح عند آخرين .

وليس في مذهب التطور مبدأ أهم من تنازع البقاء وبقاء الاصلح . وليس النظر في هذين المبداين محظورا على من يقرأ في كتابه ان صلاح الدين والدنيا لا يتفق للناس عفوا وأن الفساد لا يدفع عن الناس بغير دافع ، وأن الايمان يحمي صاحبه ، ويحميه صاحبه : فلا ايمان لمن لا ينصر الله وينصره الله] .

ويصور قبول الاسلام بمذاهب الوجودية . فيبين اساس الوجودية الاول وهو الاعتزاز بحق الفرد في الوجود وانكار وجود الاجناس والانواع ثم يقول (ص . ٢٠٥) : [وليس على الفكر حرج ان يدحض زعم الزاعمين بوجود الفرد وبطلان وجود النوع في الحس والعيان ، فهذا كله لا طائل تحته في النتيجة التي يخرج بها الوجوديون من تلك المقدمة : وانما نتيجتها ان الفرد مسؤول وانه صاحب الحق الواجب على قدر هذه المسؤولية ، وانه خليق ألا يدين بسلطان غير سلطان الضمير . لانه يحاسب على أعماله ونياته ولا يغني عنه امر الجماعة ولا امر ذوي السلطان ، وذلك هو حق في الاسلام ، بل هو فيه واجب العقل لا يغنيه ان تعتذر منه بطاعة السلف او طاعة الجماعة او طاعة الرؤساء والاحبار ، وقد وصل العقل الانساني الى هذا الحق ، وهذا الواجب . بفضل العقيدة الاسلامية قبل ان يصل اليه من طريق الجدل العقام في التفرقة بين وجود الذات ووجود الماهيات] .

نحن لا ننكر بأن الاسلام شامل ومرن في الوقت نفسه . ولكن ليس الى الحد الذي يفقد فيه كيانه الخاص . فصحيح ان في الاسلام بعض مبادىء الديمقراطية . وبعض مبادىء الاشتراكية وبعض مبادىء التطور . وبعض مبادىء الوجودية . ولكن لا يمكن ان يكون المسلم ديمقراطيا او اشتراكيا او تطوريا او وجوديا بل يكون مسلما فقط ، وذلك لتفرد الاسلام ، واستقلال طابعه وتميز هويته عن كل مبادىء الارض الاخرى .

ولا يظنن القارىء ابتعاد التاريخ عن الكتاب . بل يصبغ جزءا منه فهو حينما يتحدث عن «المنطق» يعرضه من خلال ثلاثة أئمة هم (الغزالي . ابن تيمية . جلال الدين السيوطي) ، وحينما يتحدث عن الفلسفة يعرضها من خلال اقوال (الفارابي ، ابن سينا ، ابن رشد) .

وتتسم الزمرة الثالثة بشكل خاص وتفكير العقاد بشكل عام بظاهرة انعدام التوليد فيه . وتحسن المقارنة في هذا المجال بينه وبين كاتب اسلامي آخر هو

«محمد قطب» . فقد استطاع هذا الكاتب ـ محمد قطب ـ ان يولد في الفكر الاسلامي : فابتدع نظرية الاسلام في النفس الانسانية التي سجلها في كتاب «دراسات في النفس الانسانية» ، والتي تعتبر فُتحا في علم النفس الاسلامي ، وأغناه بآراء مستحدثة مبثوثة في كتابي (منهج الفن الاسلامي ، منهج التربية الاسلامية) . استطاع ان يولد كل هذا مع انه مارس الكتابة فترة قصيرة من الوقت بالنسبة الى ممارسة العقاد لها من جهة ، وألف كتبا اقل عددا من الكتب التي ألفها العقاد في الحيز الاسلامي من جهة ثانية .

وتعود ظاهرة انعدام التوليد عند العقاد ووجودها عند محمد قطب ، الى ان الاول لم يعش الاسلام ولم يحي مطالب دعوته ، وان الثاني عاش الاسلام ، وحيا مطالب دعوته .



ربما كان تقسيم الزمر غير دقيق وفاصل تماما ، فقد يصح حكم ورد في زمرة على بعض كتب الزمرة الاخرى . والخلاصة : ان كتب العقاد الاسلامية ذات الموضوعات العامة تتصف بأربع صفات بأنها : تاريخية ، تعتمد على المطلق ، تعتمد على الجمع ، لا توليد فيها . هذه هي الاحكام التي يمكن ان نصدرها على الزمر الثلاث .



المدرسة التاريخية في الميزان

١) ـ مدرسة سكونية

تنقل المدرسة التاريخية التاريخ الاسلامي من المتحف ميتا ، ثم تصوغه بلغة حديثة ، وتحافظ خلال صياغتها له على موته ، وتعيده ثانية الى المتحف وقد تشوهه احيانا قبل اعادته .

٢) ـ مدرسة غير ملتزمة

لا تلتزم المدرسة التاريخية بالدين الاسلامي على المستوى الفردي او

الجماعي . وهي تخفض الدين ــ من خلال عدم الالتزام ــ الى مستوى الفلسفات النظرية . ويتضح ذلك جليا بشكل خاص في كتابات العقاد الاسلامية التي وضعناها تحت عنوان «كتب اسلامية ذات موضوعات عامة» . وقد انعكس عدم الالتزام على الفكر ، فادى الى انعدام التوليد حينا والى ميوعته حينا آخر .

٣) ــ الدين وراثة

لم يتناول اصحاب المدرسة التاريخية التاريخ الاسلامي عن ايمان به ، او بالاسلام . وانما جاء تناولهم له من كونهم اناسا ولدوا في هذه البيئة فوجدوا جوامع ومصلين ، وبالتالي وجدوا اسلاما فورثوه كما ورثوا اللغة العربية من بيئتهم ، والا فاين الاسلام ؟ واين رؤياه في كتبهم ؟

اذا فحصنا كتابا للعقاد هو «القرن العشرون ما كان وما سيكون» الفه عام ١٩٥٩ ، فاننا نجد فيه ايمانا كاملا بالحضارة الغربية ، وبقائها ، واستمرارها ، ولا نلمس دورا للاسلام في مستقبل الحضارة الانسانية في تصوره . ولو قارناه بكتاب مواقت له هو «المستقبل لهذا الدين» لسيد قطب ، ينظر مثله ــ الى الحياة بمنظار المستقبل ، لبان امام ناظرينا الفرق الهائل بين الرؤية المستقبلية عند الكاتبين ، ولحسبنا ان الكاتب الاول لم يعرف الاسلام ولم يكتب حرفا عنه، لانه لا يذكر دورا ما له في المستقبل . مع ان سيد قطب يصيح من اعماق السجون ، وهو مكبل بالقيد راسف في الاغلال بأن المستقبل لهذا الدين ، ويؤكد ذلك يقينا في عنوان كتابه .

ان الاسلام عند المدرسة التاريخية مادة موروثة للكتابة فقط ، وليس ايمانا يملأ القلب ، وسلوكا يعمر الارض .

٤) ــ مدرسة تشويهية تحريفية

لماذا برزت كتابات طه حسين والعقاد الاسلامية خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها ؟ ولم تبرز قبلها ؟

برزت كتابات طه حسين والعقاد الاسلامية في تلك اللحظة متصدية للمد الاسلامي الذي قاده «الاخوان المسلمون» ، والذي بلغ ذروته ابان الحرب العالمية الثانية وما بعدها ، اثر انهيار النظام الديمقراطي ، وفشل الدعوة الفرعونية ، وانهزام نداء النقل الاعمى للحضارة الغربية . وقد اراد طه حسين ان يقول المد الاسلامي : ماذا تهدف ؟ دولة اسلامية ؟ فقد تخلى عنها المسلمون الاوائل وساسوا السلطان بوسائل الدنيا . ماذا تهدف ؟ دولة اسلامية ؟ واين ذلك

منك ؟ الدولة الاسلامية تحتاج الى أولي عزم من الناس ، وأين أولو العزم من الناس ؟ فقد قضوا مع الرسول عليه الصلاة والسلام . وقد اراد العقاد : ان يشكك المد الاسلامي في جدوى العقائد والتربية والجماعية في انشاء المجتمعات، وأراد ان يعمي عليه الطريق ويضببه بمطلقاته المتداخلة حينا ، وبسيابة تفكيره حينا آخر .

كلمة في منهج الرسول عليه الصلاة والسلام :

قبل ان نصل الى نهاية الشوط ونستعرض فكر المدرسة التربوية ، لا بد لنا من ان نلم بمنهج الاسلام في اقامة بنيان دولته ، ونتبين أسلوب الرسول عليه الصلاة في تطبيق ذلك المنهج .

نلمح ثلاث نقاط في منهج الاسلام :

الاولى : اتجاهه الى الانسان، وايلاؤه العناية الاولى، ومنحه الاهميةالكبرى.

الثانية : حينما يتجه الاسلام نحو الانسان فانه يهدف عمله ، ويقصد سلوكه في النهاية .

الثالثة : حتى يصل الاسلام الى تغيير سلوك هذا الانسان فانه يركز على أجزائه الثلاثة : الروح ، والعقل ، والجسد ، ويوازن بين متطلباتها .

هذا هو منهج الاسلام في قلب المجتمع الجاهلي . فكيف طبقه الرسول عليه الصلاة والسلام ؟

اتجه الرسول عليه الصلاة والسلام ــ بداية ــ بالدعوة الى الناس المحيطين به اثر بعثة ، ولم يقصد الى استغلال العوامل السياسية ، او اثارة الدوافع الطبقية ، او قلب الموازين الاقتصادية ، لم يتجه الى اية مؤسسة من مؤسسات المجتمع آنذاك ، بل التفت الى الانسان الجاهلي يدعوه ، ويزين له الاسلام .

ثم اخذ الذين استجابوا لدعوته بالتربية : فاتجه بالعبادات الى ارواحهم فملأها بالعبودية المطلقة لله . واتجه بالتوحيد الى عقولهم فطهرها من رجس الشرك والوثنية ، واتجه بالضبط الى غرائزهم الجسدية فتحكموا بها وسيروها حسب شريعة الله .

وكان الرسول ــ خلال التربية وبعدها ــ مثلا اعلى ، وقدوة مشرفة في روحه وفكره وجسده . :

[ادبني ربي فأحسن تاديبي] .

[وانك لعلى خلق عظيم] .

(القلم ، ٤)

[لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك] .

(آل عمران ، ١٥٩)

[لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم] .

(التوبة : ١٢٨)

وكان اقتداء المسلمين بالرسول عليه الصلاة والسلام امرا واقعا ، وتوجيهه لصحابته حادثا . او قل تربيته لهم من خلال القدوة المثلى قائمة : فرغب ورهب، شجع وزهد ، امر ونهى ، علم وقلم .

وجدير ان ننبه الى انه ليس هناك فاصل زمني بين التربية والعمل ، فقد كان يدفع الاسلام بالمسلم الى العمل في وقت التربية نفسه . فالتربية تنعكس عملا ، والعمل يقوم خطوط التربية .

فقد اقتضى اسلام عمر بن الخطاب منه مباشرة ان يقف على راس صف من صفي الاسلام المتجهين الى الكعبة . واقتضى — كذلك — اسلام الصحابة منهم ان يحفظوا عشر آيات من القرآن ، ولا ينتقلوا الى غيرها حتى يعملوا فيما بها . وهناك أمثلة اخرى كثيرة من تاريخ الصحابة تؤيد ما ذهبنا اليه .



سنتناول — الان — الفكر الاسلامي عند زعيمي المدرسة التربوية تقي الدين النبهاني — حسن البنا بغض النظر عن واقع الحركتين — الاخوان المسلمين — حزب التحرير الحالي المنبثقتين عنهما . وسنميز من خلال نشراتهما وكتبهما القويم من المعوج ، لاننا نعتقد بأن اعوجاج القالب يحتم اعوجاج المادة المصنوعة .

ومما جعلنا ندرجهما في مدرسة واحدة ، هو التقاؤهما — ابتداء وانتهاء — في تربية الانسان ، ومن ثم يختلفان في كل شيء : في طريقة التربية ، وسائلها، اهدافها ، كيفية الاستفادة من ثمارها لاقامة الدولة الاسلامية الخ ...

المدرسة التربوية (١)
تقي الدين النبهاني ــ حسن البنا

---

١ ــ مرت مواقف اسلامية منذ اصدار الطبعة الاولى ، وصدرت كتابات وجرت مناقشات بيني وبين كثيرين حول هذه المدرسة ، كل هذه المواقف والكتب والمناقشات تقتضي مني التوضيح والتقويم ، وهذا ما آمل أن أفعله في اقرب فرصة ، حتى تستكمل هذه المدرسة وضوحها وامتدادها.

تقي الدين النبهاني

يتسم حزب التحرير بظاهرة الانحراف الفكري في مختلف المستويات . فهو يعطي الفكر الاهمية الاولى في بناء الشخصية ، ويوليه العناية الكبرى في تنظيمات الحزب ، ويعلل نكسة المسلمين بضعفه عندهم ، ويشترط نموه اولا لنجاح نهضتهم الحالية .

ونحن سنرصد ظاهرة الانحراف الفكري عنده في مختلف كتبه . وسنحدد ابعادها . وسنفند اخطاءها ، وسنميز مدى انطباقها على خط الاسلام .

ظاهرة الانحراف الفكري عند حزب التحرير :

١ ـ الافكار وقيمتها :

تحدث حزب التحرير في كتاب (نداء حار الى المسلمين من حزب التحرير) عن الافكار الاسلامية واعادة الثقة بها ، وكيفية ذلك فقال (ص ، ٩٦) : [فالقضية هي اعادة الثقة بأفكار الاسلام وأحكامه باعتبارها افكارا اسلامية واحكاما اسلامية مستنبطة من الكتاب والسنة او ما يرشد اليه الكتاب والسنة من أدلة . وليست القضية اعادة الثقة بافكار الاسلام وأحكامه باعتبارها نافعة أو ضارة . والعمل المباشر هو ضرب علاقات قائمة قد اتى بطلانها وفسادها من وجهة النظر التي انبثقت عنها فكان حتميا ان يكون هذا الضرب للعلاقات القائمة اي للافكار والاحكام التي يرعى بها الحكام شؤون الناس ويعالجون مشاكلهم ضربا لافكار كفر واحكام كفر بوصفها كفرا ، بأفكار اسلامية وأحكام اسلامية بوصفها اسلامية ليس غير . وهنا يحصل الصراع العنيف حول هذه الافكار والاحكام ويكون

صراعا عقائديا تصطدم فيه العقول والمشاعر مع بعضها اصطداما فكريا ومشاعريا يقدح الشرر منه فيلمع ضوء الحقائق ويشرق نورها فيتجلى فساد الافكار والاحكام الجارية بظهور فساد وجهة النظر المنبثقة عنها ، ويلمس المسلم ارتباطها بعقائد الكفر وانبثاقها عن وجهة نظر الكفر ، كما يلمس الكافر والمنافق من الصراع الفكري والنقاش العميق بطلان وجهة نظر الكفر هذه وصحة وجهة نظر الاسلام . وحينئذ يلمس الناس فساد النظام القائم وصلاح الاسلام] .

ويتحدث الحزب عن نتائج الصراع الفكري – في الصفحة السابقة نفسها فيقول : [وبذلك تنطق الوقائع الملموسة والحوادث الجارية بصحة افكار الاسلام وأحكامه وصدقها وصلاحيتها فاذا تكرر ذلك اي تكرر ثبوت صحة أفكار الاسلام وأحكامه وصدقها وجدت القناعة بها وتولدت عن هذه القناعة ثقة بها وحدها دون سائر الافكار والاحكام الموجودة في العالم. فاذا عمت هذه القناعة الناس وتركزت الثقة في نفوسهم ووجد رأي عام منبثق عن وعي عام فانه ولا شك تكون قد دبت النهضة في الامة وأقامت الدولة مهما وقف في سبيلها من عقبات ، لان الافكار الدينامية تنسف اكبر قوة سياسية وتدمر كل فكر باطل وحكم فاسد . هذه هي الطريقة التي تجعل الوقائع والحوادث تنطق بصحة أفكار الاسلام وأحكامه وصدقها ، وهي الاشتغال بالسياسة على اساس الاسلام اي ببث أفكار الاسلام وأحكامه على الاساس السياسي ، وبعبارة اخرى حمل الدعوة الاسلامية في الطريق السياسي] . ثم يوضح الحزب أسلوب المستعمر في ابعاد المسلمين عن السياسة فيقول متمما الكلام السابق : [ومن هنا ندرك السر في الحملة التي قام بها الكفار بواسطة المأجورين من المسلمين لابعاد المسلمين عن السياسة وتنفيرهم منها وجعلها تتناقض مع سمو الاسلام وروحانيته . وندرك السر في محاربة الدول الكافرة والحكام العملاء للكفار الحركات الاسلامية السياسية ، لانها تدرك ان هذه الحركات السياسية الاسلامية هي وحدها التي تنهض الامة وتقيم الدولة وتضرب الكفر وترجع مجد الاسلام . ومن اجل ذلك تحاربها وتنفر المسلمين من السياسة . وانه لن تعود ثقة الامة بالاسلام ، ولن تنهض الامة الاسلامية ، ولن تقام الخلافة الاسلامية وترجع الدولة الاسلامية الا بالاشتغال بالسياسة على اساس الاسلام] .

ثم يبين الحزب ان انقاذ الامة انما يكون بالثورة الفكرية فيقول (ص ، ٩٧) : [وعلى هذا فقضية انقاذ الامة الاسلامية من الفناء هي اعادة ثقتها بصحة افكار الاسلام وأحكامه وصدقها وصلاحيتها ، عن طريق جعل الوقائع والحوادث تنطق بهذه الصحة وهذا الصدق لتحصل القناعة التامة بذلك ، اي عن طريق حمل الدعوة الاسلامية في طريقها السياسي ، اي بالعمل لايجاد الخلافة الاسلامية عن طريق بث الافكار الاسلامية والكفاح في سبيلها . وهذه الطريقة هي التي أوجد بها رسول الله صلى الله عليه وسلم الامة الاسلامية والدولة الاسلامية . فهي فوق كونها واقعا ملموسا يحمل المرء على ان يسلكه ولا يسلك سواه هي حكم

شرعي يجب التقيد به ويجب ان يحصر السير بحسبه .ولا يصح ان يسلك سواه. ومن هنا كانت هذه الطريقة وحدها هي التي يجب ان يسلكها المسلمون . فالعمل الوحيد الذي يجب على المسلمين ان يقوموا به قبل ان يقوموا بأي عمل آخر هو اقامة الدولة الاسلامية اي اعادة الخلافة الاسلامية . وطريقة ذلك ثورة فكرية سياسية تدمر الافكار الباطلة وتحطم الحكم الفاسد] .

ثم يطرح الحزب سؤالا : ماذا تنفع أفكار الاسلام في العالم الاسلامي وقد عم الكفر جميع ارجائه ، وملأت أفكاره عقول المسلمين ، وتحكمت قوانينه في العلاقات القائمة بينهم ؟ ثم يجيب على هذا السؤال (ص ، ٩٨) فيقول: [والجواب على ذلك ان اي مجتمع في الدنيا يعيش الناس فيه داخل جداريـن سميكين يمنعان الافكار والمشاعر الغريبة عنه من ان تتسرب اليه ، احدهما الجدار الخارجي وهو جدار العقيدة الاساسية اي الفكرة الكلية عن الكون والانسان والحياة وعما قبلها وما بعدها وعلاقتها بما قبلها وما بعدها . والجدار الثاني هو جدار الانظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش . فاذا ، أريد قلب هذا المجتمع من قبل أهله انفسهم وتغييره تغييرا جذريا فلا بد من مهاجمة الجدار الخارجي اولا وبالذات بالعقيدة الجديدة . وربط الهجوم على الجدار الخارجي بهجوم على الجدار الداخلي . الا انه لا بد ان يكون هذا الهجوم مبنيا على الافكار التي يهاجم بها الجدار الخارجي . فهذا الهجوم يوجد صراعا فكريا بين الافكار القديمة والافكار الجديدة ويحصل فيه الكفاح السياسي حتى يتحطم الجدار الخارجي وبتحطيمه يتحطم الجدار الداخلي ويحصل الانقلاب الفكري والشعوري فيكون الانقلاب السياسي . اي يتغير المجتمع كله اي يتغير الحكم والنظام وسائر العلاقات] .

ويتحدث حزب التحرير في آخر الكتاب نفسه . نداء حار الى المسلمين من حزب التحرير ـ عن زعزعة الثقة بافكار الاسلام فيقول (ص ، ١٢٠) : [ايها المسلمون لقد انكشف لكم داؤكم بأنه زعزعة الثقة بأفكار الاسلام وأحكامه، ووضح لكم داؤكم بأنه اقامة الخلافة الاسلامية بأفكار الاسلام وأحكامه] .

يرسم الحزب أسلوب الدعوة فيحدده بقيام قيادة فكرية ، تعتمد على الفكر وحده ، يرسم ذلك في كتاب (مفاهيم حزب التحرير) فيقول (ص ، ١١) : [ويرى ـ اي الحزب ـ ان الدعوة الى الاسلام يجب ان تقوم على الفكر وحده وان تحمل قيادة فكرية . لان الفكر المستنير الصادق هو الذي تتركز عليه الحياة . وينهض الانسان على اساسه . والفكر العميق هو النظرة العميقة للاشياء والتي ترى حقائق الاشياء فتدرك ادراكا صحيحا . ولذلك كان لا بد من النظرة العميقة للكون والانسان والحياة ، اي للوجود كله . ولا بد من النظرة العميقة للانسان ولاعمال الانسان . حتى يمكن ادراك الاحكام المترتبة عليها] .

٢ ـ النهضة هي الارتفاع الفكري :

يقرر حزب التحرير في كتاب (نداء حار) ان النهضة هي الارتفاع الفكـــري فيقول (ص ، ٨٧) : [لان النهضة هي الارتفاع الفكري ، والنهضة الصحيحة هي الارتفاع الفكري على الاساس الروحي . فاذا وجدت الافكار وجدت النهضة : واذا عدمت الافكار كان الانحطاط . فان الافكار في اية امة من الامم هي اعظم ثروة تنالها الامة في حياتها ان كانت امة ناشئة . وأعظم هبة يتسلمها الجيل من سلفه اذا كانت الامة عريقة في الفكر . واذا دمرت ثروة الامة المادية فسرعان ما يمكن تجديدها ما دامت الامة محتفظة بثروتها الفكرية امـــــا اذا تداعت الثروة الفكرية وظلت الامة محتفظة بثروتها المادية فسرعـــــان ما تتضاءل هذه الثروة وترتد الامة الى حالة الفقر] .

يؤمن الحزب في الكتاب السابق ـ نفسه ـ بان النهضة تتم بالفكر وحده وليس بالدستور والقوانين فيقول (ص ، ١١٥) : [على ان القضية هي انهاض الامة واقامة الدولة . وانهاض الامة انما يكون بالفكر وليس بالدستور والقوانين، واقامة الدولة تعني نصب خليفة للمسلمين] .

يربط تقي الدين النبهاني في كتاب (نظام الاسلام) بين نهضة الانسان وفكره ، ويشترط تغيير الفكر سبيلا للنهوض فيقول (ص ، ٩) : [ينهض بما عنده من فكر مستنير عن الكون والحياة والانسان وعن علاقتها جميعا بما قبلها وما بعدها . فكان لا بد من تغيير فكر الانسان الحاضر تغييرا اساسيا شاملا ، وايجاد فكر آخر له حتى ينهض ، لان الفكر هو الذي يوجد المفاهيم عن الاشياء ويركم هـــذه المفاهيم] .

ويؤكد ارتباط النهضة بالفكر المستنير في الكتاب السابق نفسه فيقـــول (ص ، ١٠) : [ولا يمكن ان يوجد هذا الحل الصحيح ـ اي النهضة ـ الا بالفكر المستنير عن الكون والانسان والحياة . لذلك كان على مريدي النهضة والسير في طريق الرقي ان يحلوا هذه العقدة اولا . حلا بواسطة الفكر المستنير وهذا الحل هو العقيدة ، وهو القاعدة الفكرية التي يبنى عليها كل فكر فرعي عن السلوك في الحياة وعن أنظمة الحياة] .

ويتخيل تقي الدين حل العقدة الكبرى في المجتمع بواسطة الفكر . فيقول في الكتاب السابق (نظام الاسلام) ، (ص ، ١٥) : [وبهذا يكون قد وجد الفكر المستنير عما قبل الحياة وما بعدها ، وان لها صلة بما قبلها وما بعدها . بهذا تكون العقدة الكبرى قد حلت جميعها بالعقيدة الاسلامية] .

٣ ـ ايجاد الثقة بأفكار الاسلام وطريق ذلك :

يحدد حزب التحرير في كتاب (نداء حار) القضية التي تشغل المسلمين وهي:

ايجاد الثقة بأفكار الاسلام فيقول (ص ، ٩٠) : [وانما القضية هي ربط عقيدتها بدستورها وقوانينها ، اي جعل التصديق الجازم المطابق للواقع الموجود عند الامة في عقيدتها منصب على الافكار والاحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة ومما دل الكتاب والسنة على انه شرعي . وبعبارة اخرى هي ايجاد الثقة بالافكار والنظم المنبثقة عن العقيدة الاسلامية ؛ هذه هي القضية بالدقة والتحديد] .

ويجيب الحزب ـ في الكتاب السابق نفسه ـ على عرقلة دساتير البلاد في تحقيق الوحدة بان الحل هو ايجاد الثقة بالافكار الاسلامية فيقول (ص ، ١١٣) : [والجواب على ذلك هو ان الاساس ايجاد الثقة بصحة افكار الاسلام وأحكامه وصدقها وصلاحيتها قبل ان تجمع هذه الاحكام دستورا وقوانينا] .

ويرسم الحزب في كتاب نداء حار طريقة ايجاد الثقة بأفكار الاسلام ، وهو البرهان العقلي والشعوري فيقول (ص ، ٩٢) : [ولما كان وضع الثقة في نفوس المسلمين وسائر المسلمين لا يتأتى الا باقامة البرهان العقلي والشعوري على صحة الافكار الاسلامية والاحكام الشرعية وصدقها كان لا بد ان تكون الخطوة الاولى في اعادة الثقة بالاسلام من اجل انهاض الامة واقامة الدولة ان تنطق الوقائع الملموسة والحوادث الجارية بصحة افكار الاسلام وأحكامها وصدقها وصلاحيتها حتى يوجد البرهان العقلي والشعوري الذي يوجد القناعة بهذه الصحة وهذا الصدق لتحصل بناء على ذلك الثقة بها . اما كيف تجعل الوقائع تنطق بذلك فانه يكون بحمل الدعوة الاسلامية بالطريق السياسي اي بالعمل لاقامة الدولة عن طريق الافكار الاسلامية التي لها واقع يجري التعامل بين الناس به ، سواء أكانت أفكارا تتعلق بشؤون الحياة او تتعلق بتنظيم العلاقات . اي بالعمل السياسي لاقامة الخلافة الاسلامية عن طريق بث الافكار الاسلامية والكفاح في سبيلها .

وذلك ان الناس يحكمون من قبل سلطة قائمة يتولاها حكام منهم او من غيرهم ، وهؤلاء الحكام انما يرعون شؤون رعاياهم بأفكار وقوانين معينة . فهذه الرعاية تكون لوقائع معينة بأفكار معينة اي تكون لمشاكل معينة لمعالجات معينة . فهذه الوقائع ملموسة محسوسة ومعالجاتها ملموسة مدركة ونتائجها من حيث توفير المصلحة المحافظة عليها مدركة . فما على الذين يعملون لاقامة الدولة الاسلامية على أنقاض هذا الحكم الا ان يلفتوا أنظار هذه الناس الى فساد هذه المعالجات ، اي الى بطلان الافكار والاحكام التي عولجت بها هذه الوقائع وأن يبينوا ان العلاج الصحيح لها انما هو فكر كذا وحكم كذا ، وأن هذا هو فكر الاسلام او حكم الاسلام فينزل الفكر الاسلامي او الحكم الاسلامي على الوقائع الجارية ، فيدرك حينئذ واقع الحكم ويلمس مدلوله فيحرك العقل ويثير المشاعر . أما كيف يبين بطلان الافكار والاحكام التي عالج بها الحكام هذه الوقاجع فانه لا ينصح أن يكون من حيث تحقق المصلحة او عدم تحققها ، بل يجب ان يكون

البيان من حيث كونها أفكار كفر او أحكام كفر . فلا يصح بيان بطلانها ببيان .ىر لا تحقق المصلحة او ببيان ما ينجم عنها من ضرر] .

٤ ـ الضعف الفكري سبب انهيار الدولة الاسلامية :

يبيّن تقي الدين النبهاني في كتاب (الدولة الاسلامية) العاملين اللذين اديـا الى انهيار الدولة الاسلامية فيذكر الضعف الفكري واحدا منهما . يقول (ص . ١٣١) : [وتتلخص عوامل ضعف الدولة الاسلامية التي سببت ذهابها في عاملين اثنين : ضعف فهم الاسلام . واساءة تطبيقه] .

ويفصل الاسباب التي أوصلتنا الى الضعف ، فيتحدث عن عناية العثمانيين بالجيش وبالمظاهر الفارغة وعن اهمالهم اللغة العربية ثم يقول (ص ، ١٣٢) : [ولم تعن (اي الدولة العثمانية) بأمر الاسلام من حيث الفكر ، ومن حيث التشريع . فانخفض مستواها الفكري والتشريعي . وبسبب ذلك كانت الدولة قوية قـوة ظاهرية ، ولكنها في الحقيقة ضعيفة ضعفـا بينا لسبب الضعف الفكـري والتشريعي] .

ويتحدث عبد القديم زلوم في كتابه (هكذا هدمت الخلافة) عـن عدم ادراك الامة الاسلامية للقضايا المصيرية ، وأثر ذلك في انهيار الدولة الاسلامية فيقول (ص ، ١٩٥) : [ولم يحصل للامة الاسلامية ولا للدولة الاسلاميـة عدم الادراك للقضايا المصيرية وعدم الوعي عليها وبالتالي عدم الادراك للاجراءات والوعي عليها والقعود عنها . غير انه لما ضعف فهم الاسلام الى حد الانجراف ، وضعفت التقوى في النفوس الى حد السكوت عن الكفر البواح ، فقدت هذه القضايا اعتبار انها مصيرية ولم يتخذ تجاهها اجراء الحياة او الموت] .

ويتحدث عبد القديم ايضا في الكتاب السابق نفسه عن سبب زوال الخلافة الاسلامية فيعلله بجهل المسلمين لمصيرية الخلافة فيقول (ص ، ٣٠٤) : [ولو كان المسلمون في ذلك الوقت مدركين ان هذه قضية مصيرية يتوقف عليها مصـير المسلمين ، ومصير الاسلام ، وان الاجراء الحتمي هو حمل السلاح وقتال مصطفى كمال ، لما وقعت تلك الضربة بالمسلمين ، ولما أصيبوا بهذه الكارثة المروعة وذلك الخطب الفادح ؛ فكان عدم ادراك المسلمين ان القضية قضية مصيرية تحتـم عليهم اتخاذ اجراء الحياة أو الموت ازاءها . كان عدم ادراكهم ذلك هو سبب ما حل بهم من مصيبة !!] .

ويكرر عبد القديم الفكرة السابقة في صفحة اخرى من كتابه فيقول (ص ، ٢٠٧) : [بيد انه غاب عنهم (اي المسلمين) ان هذه القضية التي يكافحون فـي سبيلها قضية مصيرية ليس لها من اجراء الا اجراء الموت او الحياة . فكان فقدان هذا الادراك من جماعة المسلمين هو الذي سلبهم بوصفهـم جماعة أو أمة ـ

الاستعداد لتحمل الاذى والسجن والتعذيب ، فضلا عن تحمل الفقر والدمار والموت . مما لا ينفصل ابدا عن معارك الكفاح التي تدور حول القضايا المصيرية. لذلك سطرت هذه المحاولات على نفسها الفشل المحقق ، ولم تستطع ان تتقدم خطوة واحدة نحو القضية التي تناضل من اجلها] .

وقد ركز الحزب على عرض الغزو الفكري كي يؤكد صحة رايه في حقيقة انهيار الدولة الاسلامية، فقال تقي الدين النبهاني في فصل (آثار الغزو التبشيري) من كتاب الدولة الاسلامية (ص ، ٢٥٣) : [صارت البلاد الاسلامية هدفا للغرب يحمل قيادته الفكرية اليها ومسرحا لحضارته ومفاهيمه عن الحياة يذيعها بشتى الوسائل تحت اسم العلم والانسانية والتبشير الديني . ولم يكتف بحمل حضارته ومفاهيمه ، ولكنه كان يطعن الحضارة الاسلامية ومفاهيم الاسلام عن الحياة حين كان يوجه حملاته ضد الاسلام ، فأثر ذلك على الفئة المثقفة ، وعلى رجال السياسة ، بل على حملة الثقافة الاسلامية ، وعلى جمهرة المسلمين] .

٥ ـ الفكر طريق اعادة الدولة الاسلامية :

يشترط حزب التحرير انبثاق الفكر الاسلامي لعودة الدولة الاسلامية شرطا أوليا حينا ، وشرطا أوليا ووحيدا حينا آخر . فقد تحدث تقي الدين النبهاني عن ذلك في كتاب الدولة الاسلامية فقال (ص ، ١٣١) : [ولذلك فان الذي يعيد دولة الاسلام هو فهم الاسلام فهما صحيحا ، والذي يحفظ قوة الدولة هو استمرارها على الفهم الصحيح ، واحسانها تطبيقه في الداخل ، وحمل دعوته الى الخارج] .

ويذكر عبد القديم زلوم في كتاب (كيف هدمت الخلافة) القضايا المصيرية ومن جملتها الخلافة ، ويصور كيفية قيامها فيقول (ص ، ١٩٥) : [لذلك كان لا بد من ادراك القضايا المصيرية من وجهة النظر الاسلامية كما جاء بها الكتاب والسنّة ، ولا بد من ادراك الاجراءات الواجبة تجاهها كما جاء بها القرآن الكريم وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وحينئذ يوجه الوعي على القضايا المصيرية، والوعي على الاجراء الواجب تجاهها. ويكون من غير المحتمل ان يحصل القعود عنها] .

ويحدد العلاج الناجع لاعادتها بأنه الوعي والادراك فيقول (ص ، ٢٠٥) : [ان المسلمين اليوم في محنة ما بعدها محنة ، وفي بلاء ما بعده بلاء . وان العلاج الناجع لهم انما هو ادراكهم لقضاياهم هل هي مصيرية ام غير مصيرية ، واتخاذهم اجراء الحياة او الموت تجاه كل قضية مصيرية ، ولاسيما اذا كانت جماع القضايا المصيرية كلها . وما لم يحصل هذا الادراك ، ويكون ادراكا واضحا يسيطر على النفوس والاجواء ، فسيظل المسلمون في انخفاض وتقهقر دائمين ، ولن تقوم

الهم بين الامم قائمة] .

يعدد تقي الدين النبهاني الصعوبات التي تعترض قيام الدولة الاسلامية في الصفحات (١٨٢ ــ ١٨٨) بكتاب الدولة الاسلامية ، ويقرر انها هي :

١ ــ وجود الافكار غير الاسلامية وغزوها للعالم الاسلامي .

٢ ــ وجود البرامج التعليمية على الاساس الذي وضعه المستعمر .

٣ ــ استمرار تطبيق البرامج التعليمية على الاساس الذي وضعه المستعمر ، وحسب الطريقة التي ارادها .

٤ ــ وجود اكبار لبعض المعارف الثقافية واعتبارها علوما عالمية .

٥ ــ كون المجتمع في العالم الاسلامي يحيا حياة غير اسلامية .

٦ ــ بعد الشقة بين المسلمين والحكم الاسلامي ، لاسيما في سياسة الحكم وسياسة المال ، حيث يؤثر هذا البعد فيجعل تصور المسلمين للحياة الاسلامية ضعيفا .

٧ ــ وجود حكومات في البلاد الاسلامية تقوم على اساس ديمقراطي وتطبق النظام الرأسمالي كله على الشعب .

٨ ــ وجود رأي عام عن الوطنية والقومية والاشتراكية .

يتبين الناظر الفاحص بان جل الصعوبات التي عددها تقي الدين النبهاني فكرية مثل : وجود افكار غير اسلامية ، برامج تعليمية غربية ، استمرار تطبيق البرامج الغربية ، وجود رأي عام غير اسلامي الخ .... وحتى الصعوبات التي لا تندمج ظاهرا تحت الاصل الفكري نجد تحليل النبهاني لها يدخلها في ذلك الاصل . مثل تحليله لصعوبة (كون المجتمع الاسلامي يحيا حياة غير اسلامية) ، حيث يقول : [وذلك لان جهاز الدولة ونظام الحكم الذي يقوم عليها هذا المجتمع بكل مقوماتها ، والاتجاه النفسي الذي يتجهه المسلمون ، والتكوين العقلي الذي يقوم عليه تفكيرهم . كل ذلك يقوم على اساس مفاهيم عن الحياة تناقض المفاهيم الاسلامية . فما لم تتغير هذه الاسس ، وتصحح هذه المفاهيم المغلوطة يكون من الصعب تغيير حياة الناس في المجتمع ، ومن الصعب تغيير جهاز الدولة ، وقواعد المجتمع والاتجاهات النفسية والعقلية التي تتحكم بالمسلمين] .

٦ ــ مراحل الحزب والثقافة :

تؤكد مختلف كتب حزب التحرير على اهمية الثقافة ، وتعتبرها مرحلة من مراحل نشوء الحزب والحزبي ، ويصل تأكيدها على الثقافة الى مستوى الحرص على الجدل . فقد رسم تقي الدين النبهاني في كتاب (التكتل الحزبي) ثلاث مراحل لتكوين الحزب فقال (ص ، ٣٦) : [يسير الحزب المبدئي في ثلاث مراحل حتى يبدأ تطبيق مبدئه في مجتمعه :

اولا : مرحلة الدراسة والتعليم لايجاد الثقافة الحزبية .

ثانيا : مرحلة التفاعل مع المجتمع الذي يعيش فيه حتى يصبح المبدأ عرفا عاما ناتجا عن وعي الخ .....

ثالثا : مرحلة تسلم زمام الحكم عن طريق الامة تسلما كاملا] .

ويكون النموذج الاعلى لايجاد التكتل ربطه بالعقيدة مضافا اليها في النضج في الثقافة الحزبية فيقول في الكتاب السابق نفسه (ص ...) : [فالحزب المبدئي يجعل طريقة الربط في تكتله اعتناق العقيدة ، والنضج في الثقافة الحزبية] .

ويبين في الكتاب السابق - ايضا - ان الثقافة الاسلامية - بداية - هي الطريق الى ايجاد الانسان المسلم فيقول (ص ، ١٤) : [ومثل هذا لا يمكن ان يوجد التكتل الصحيح منه ، الا بعد معالجته ، بايجاد التناسق بين فكره وبين شعوره ، بتثقيفه من جديد ثقافة مبدئية صحيحة ؛ اي ثقافة اسلامية . ومعالجته بهذا التثقيف تقضي بان يفرض تلميذا يكوّن عقله تكوينا جديدا ، حتى ينتقل بعد حل هذه المشكلة ، الى ايجاد التناسق بينه وبين مجتمعه ، فيسهل حينئذ حل مشكلة النهضة بالمجتمع ، ولولا الثقافة الاجنبية لكانت النهضة اقل تكاليف منها الان] .

ويستقرىء حزب التحرير في كتاب آخر هو (مفاهيم حزب التحرير) مراحل دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فيقرر بأنه بدأ طريقه بالدراسة والفهم مع القيام بالتزامات اخرى . فيقول (ص ، ٥٤) : [ونظرا لان المجتمع غير اسلامي - وان كانت جمهرته مسلمين - يجب ان تؤخذ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة اسوة للسير حسبها في الدعوة ؛ فتبدأ في خطوة الدراسة والتفهم مع القيام بالتزامات الاسلام ، كما كان الحال في دار الارقم ، ثم ينتقل الدارسون الفاهمون للاسلام المؤمنون الصادقون الى التفاعل مع الامة ، حتى تتفهم الاسلام وتتفهم ضرورة وجود دولة اسلامية] .

ويقرر الحزب في كتاب (مفاهيم سياسية لحزب التحرير) بأن التثقيف سبيل ايجاد الشخصية الاسلامية فيقول (ص ، ٨٧) : [والسبيل الى ذلك هو التثقيف بالثقافة الاسلامية تثقيفا مركزا وتثقيفا جماعيا على السواء ، حتى يحدث هذا التثقيف الانقلاب الفكري الذي يحدث الانقلاب الشامل في المجتمع . ولانتاج التثقيف وجعله مؤثرا موقظا هيأ الحزب ثقافة اسلامية خاصة توجد لدى المثقف بها الادراك الصحيح ، وتربط فكره بمشاعره ، وتعلمه حقائق لمعالجة مشاكل الحياة . وجعل ثقافته الحزبية هذه ادنى حد يجب الحصول عليه ففرض على كل عضو ان يدرس هذه الثقافة دراسة مركزة ، وترك ما وراء ذلك لكل انسان بحيث يتزود من الثقافة الاسلامية ما يشاء .

وهذه الثقافة التي يتبناها حزب التحرير موجودة في كتبه التي ينشرها حتى الان ، وجميع ما فيها من الاحكام آراء وافكار واحكام اسلامية] ثم يعدد

الكتب المقررة بعد ذلك .

يقرر الحزب ايمانه بالتثقيف سبيلا لايجاد المجتمع المسلم ، كما قرر في الكلام السابق ايمانه بالتثقيف سبيلا لايجاد الشخصية المسلمة فيقول (ص، ٨٣): [والطريقة للدعوة والعمل السياسي هي تثقيف الناس بالاسلام لايجاده في معترك الحياة ، ولهذا كان لزاما ان يبذل اكبر قسط من الجهد لتثقيف الملايين من الناس تثقيفا جماعيا ، لان هذا التثقيف هو الدعوة وهو عمل سياسي . وهو الذي يضمن صحة التفاعل وسلامة الكفاح .

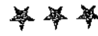
وحركة التثقيف هذه يتولاها حزب التحرير فقط ، لانه وحده الذي يقوم على مبدأ صحيح هو الاسلام يراد من تكتله ايجاد الاسلام في المجتمع . وتوليه لها يوجب عليه ان يتقدم امام الجماهير ، ويتصدر لمناقشاتهم ، وأسئلتهم ، وشكوكهم ، وتأييدهم ، حتى يصهرهم في الاسلام ، فكريا وروحيا ، صهرا يوحدهم ، ويجعلهم أداة صالحة للعمل في كل حين ، ولا بد من تثقيف الامة تثقيفا مركزا عميقا ، بغض النظر عما اذا كانوا اعضاء في الحزب ام لا . وهذا كله لا ياتي بالدعوة وحدها ، ولا بالعمل السياسي وحده ، ولكنه يأتي من اقتران الدعوة بالعمل السياسي في كل حين ، سواء اكان الحزب في الحكم ام لم يكن، حتى يسير تثقيف الملايين ، والاعمال السياسية للحزب في المجتمع سيرا واحدا، لتظل الجماهير متصلة بالدعوة والعمل ، وليظل الحزب متصلا بالجماهير وقائدا لها . ويعتبر انفصال السياسة عن الدعوة ، او انفصال العمل السياسي عن التثقيف ، اكبر خطر على الدعوة ، وعلى العمل السياسي ، وسببا خطيرا لانتصار الاعداء ، ولذلك كان على الحزب ان يسرع في أعطاء الثقافة السياسية اثناء التثقيف المبدئي ، وأن يطلع الشعب على الاحوال السياسية والداخلية والخارجية .

ويتحدث الحزب في كتاب آخر هو الخلافة، عن اثر الثقافة في ايجاد التربة الخصبة لتكوين رجال الامة ، ويتحدث عن ايمانه بأن تكوين رجل الدولة لا يحتاج الى قرون بل الى بضع سنين فيقول (ص : ١٥٨) : [ولذلك كان لا بد من ان تثقف الامة الثقافة السياسية ، مبتدئة اولا وقبل كل شيء بعقيدتها العقلية ، اي بفكرتها الكلية عن الكون والانسان والحياة باعتبارها فكرة سياسية لا فكرة روحية فحسب ، ثم بما ينبثق عنها من الأفكار السياسية ، وما يبنى عليها من الوسائل والغايات . ومتى وجد ذلك فقد بدأت تربة هذه الامة تكون خصبة بالرجال ، ومنبتا طبيعيا لرجل الدولة . وهذا لا يحتاج الى قرون كما يتوهمون، حتى ولا الى عشرات السنين . وانما يحتاج فقط الى البدء في تلقي الامة لهذه الثقافة السياسية بوعي وشغف ، وحينئذ قد ينتج في بضع سنين ، وقد ينتج في مدة اكثر من ذلك ، ولكنه على اي حال لا بد ان ينتج حتما على يد نفس الجيل الذي يقوم بهذا التثقيف السياسي ، ويقوم مع ذلك في نفس الوقت بدور القيادة السياسية المبدعة] .

٧ ـ جزئيات اخرى في التضخم الفكري :

ان اصطلاح (القيادة الفكرية) الذي أطلقه حزب التحرير في عدد من كتبه مظهر من مظاهر التضخم الفكري . فقد عقد تقي الدين النبهاني فصلا في كتاب (نظام الاسلام) يحمل عنوان (القيادة الفكرية في الاسلام) ومما قاله فيه (ص ، ٥٠) : [هذا هو السبيل الوحيد للنهضة : حمل القيادة الفكرية الاسلامية للمسلمين لاستئناف الحياة الاسلامية ، ثم حملها للناس كافة عن طريق الدولة الاسلامية] .

ومن مظاهر التضخم ايضا ايمانه بالصراع الفكري . فقد تحدث عبد القديم زلوم في كتاب (هكذا هدمت الخلافة) عن تبليغ الرسول للدعوة بالصراع الفكري فقال (ص ، ٢٥٨) : [على ان الرسول علمنا ان نحدد قضايانا ، وعلمنا ان نتخذ اجراء الحياة او الموت في كل قضية مصيرية ، فانه صلى الله عليه وسلم حين أرسله الله بالاسلام ، وبدأ يبلغ الدعوة بالصراع الفكري ، قد حدد قضيته بأنها اظهار الاسلام ، واتخذ تجاهها اجراء الحياة او الموت] .



وصلنا ـ اذن ـ من خلال العرض المفصل لوجهة نظر التحرير ، ومن خلال استقراء جميع كتب التحرير الى انه يؤمن بالارتفاع الفكري طريقا للنهضة، ويرى أن مشكلة المسلمين الحالية هي تزعزع الثقة بأفكارهم السابقة ، ويرسم الطريق الى اعادة الثقة بالبرهان العقلي والشعوري ، ويبين ان سبب انهيار الدولة الاسلامية هو الضعف الفكري وعدم ادراك المسلمين للقضايا المصيرية ، ويشترط انبثاق الفكر والوعي شرطا أوليا ووحيدا لانبثاق الدولة الاسلامية ، ويؤكد على التثقيف سبيلا لايجاد الفرد والمجتمع المسلمين ، ويعتبر المرحلة الثقافية جزءا من مراحل تطوره .

والآن : ما هو سر هذا الانحراف الفكري ؟

يكمن السر في ان فهم الحزب للانسان لم يتطابق مع تصور الاسلام للانسان، وفي ان فهمه للروح كان خاطئا . ويتضح هذا التباين بين فهم الحزب للانسان ولقضية الروح من جهة وتصور الاسلام لهما من جهة ثانية اذا درسنا النص التالي الموجود في كتاب (نظام الاسلام) لتقي الدين النبهاني (ص ، ٦١) حيث يقول : [وأما الاسلام فيرى ان الاشياء التي يدركها الحس هي اشياء مادية ، والناحية الروحية هي كونها مخلوقة لخالق ، والروح هي ادراك الانسان صلته بالله ، وعلى ذلك لا توجد ناحية روحية منفصلة عن الناحية المادية ، ولا توجد

في الانسان أشواق روحية ونزعات جسدية ، بل الانسان فيه حاجات عضوية ، وغرائز لا بد من اشباعها ؛ ومن الغرائز غريزة التدين التي هي الاحتياج الى الخالق المدبر الناشيء عن العجز الطبيعي في تكوين الانسان ، واشباع هذه الغرائز لا يسمى ناحية روحية ولا ناحية مادية وانما هو اشباع فقط . الا ان هذه الحاجات العضوية والغرائز اذا أشبعت بنظام من عند الله كانت مسيرة بالروح ، وان أشبعت بدون نظام او بنظام من عند غير الله كان اشباعا ماديا بحتا يؤدي الى شقاء الانسان . فغريزة النوع ان أشبعت من غير نظام او بنظام من عند غير الله كان ذلك سببا للشقاء ، وان أشبعت بنظام الزواج الذي من عند الله حسب أحكام الاسلام كان زواجا موجدا للطمأنينة . وغريزة التدين ان اشبعت من غير نظام او بنظام من عند غير الله بعبادة الاوثان أو عبادة الانسان ؛ كان ذلك اشراكا وكفرا ، وان أشبعت باحكام الاسلام كان ذلك عبادة . ولهذا كان لزاما أن تراعى الناحية الروحية في الاشياء ؛ وان تسير جميع الاعمال بأوامر الله ونواهيه بناء على ادراك الانسان صلته بالله اي ان تسير بالروح . ولذلك لم يكن في العمل الواحد شيئان اثنان بل الموجود شيء واحد هو العمل ؛ وأما وصفه بأنه مادي محض او مسير بالروح فانه ليس آتيا من تسييره بأحكام الاسلام أو عدم تسييره بها . وقتل المسلم عدوه في الحرب يعتبر جهادا يثاب عليه لانه عمل مسير بأحكام الاسلام ؛ وقتل المسلم نفسا معصومة (مسلمة او غير مسلمة) بغير حق يعتبر جريمة يعاقب عليها ، لانه عمل مخالف لاوامر الله ونواهيه . وكلا العملين شيء واحد هو القتل صادر عن الانسان ، فالقتل يكون عبادة حين يسير بالروح ؛ ويكون جريمة حين لا يسير بالروح . ولذلك كان لزاما على المسلم ان يسير أعماله بالروح ، وكان مزج المادة بالروح ليس امرا ممكنا فحسب بل هو امر واجب . ولا يجوز ان تنفصل المادة عن الروح اي لا يجوز ان يفصل اي عمل عن تسييره بأوامر الله ونواهيه بناء على ادراك الصلة بالله . ولهذا يجب ان يقضى على كل ما يمثل الناحية الروحية منفصلة عن الناحية المادية . فلا رجال دين في الاسلام ، وليس فيه سلطة دينية بالمعنى الكهنوتي ، ولا سلطة زمنية منفصلة عن الدين ، بل الاسلام دين منه الدولة ، وهي أحكام شرعية كأحكام الصلاة ، وهي طريقة لتنفيذ احكام الاسلام وحمل دعوته . ويجب ان يلغى كل ما يشعر بتخصيص الدين بالمعنى الروحي وعزله عن السياسة والحكم. فتلغى المؤسسات التي تشرف على النواحي الروحية ، فتلغى ادارة المساجد ؛ وتكون ادارتها تابعة لادارة المعارف ؛ وتلغى المحاكم الشرعية والمحاكم النظامية ؛ ويجعل القضاء واحدا لا يحكم الا بالاسلام ، فسلطان الاسلام سلطان واحد] .

يقول تقي الدين في النص السابق : [والروح هي ادراك الانسان صلته بالله]. [وان تسير جميع الاعمال بأوامر الله ونواهيه بناء على ادراك الانسان صلته بالله اي ان تسير بالروح] .

نفهم من كلا المقطعين السابقين : ان الروح آلة ادراك الانسان صلته بالله ،

مع ان العقل – في الحقيقة – هو آلة ادراك هذه الصلة ، والروح آلة تحقيق هذا الاتصال بالله ، وهو اتصال صميمي وكلي ومباشر فالعقل يدرك والروح تتصل .

من هنا كان كلام تقي الدين : [لا توجد ناحية روحية منفصلة عن الناحية المادية ، ولا توجد في الانسان أشواق روحية ونزعات جسدية ؛ بل الانسان فيه حاجات عضوية ، وغرائز لا بد من اتباعها] . كلاما خاطئا لان الانسان مكون – في واقع الامر – من مادة وروح ، وفيه أشواق روحية ونزعات جسدية كما أخبرتنا الآيات القرآنية بذلك :

[الذي أحسن كل شيء خلقه ، وخلق الانسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ من روحه ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون] . (السجدة ، ٧ – ٩)

[ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون . والجان خلقناه من قبل من نار السموم . واذ قال ربك للملائكة اني خالقا بشرا من صلصال من حمأ مسنون . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين] .
(الحجر ، ٢٦ – ٢٩)

[واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين . فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين] . (ص ٧٢ – ٧٣)

وتقبل المادة والروح في الانسان الانشطار ، وتقبل – كذلك – الاشواق الروحية والنزعات الجسدية الانفصام فيه . ويسبب ذلك الانشطار والانفصام شقاء الانسان . ولكن ميزة الاسلام الكبرى هي الموازنة بين المادة والروح : والتنسيق بين الاشواق الروحية والنزعات الجسدية ، وهو يحقق سعادة الانسان بهذه الموازنة وذلك التنسيق .

ويتضح الخلط في التعبير ، وعدم الادراك الحقيقي للروح في النص التالي: [فقتل المسلم عدوه في الحرب يعتبر جهادا يثاب عليه لانه عمل مسير بأحكام الاسلام ، وقتل المسلم نفسا معصومة (مسلمة أو غير مسلمة) بغير حق يعتبر جريمة يعاقب عليها لانه عمل مخالف لاوامر الله ونواهيه . وكلا العملين شيء واحد هو القتل صادر عن الانسان فالقتل يكون عبادة حين يسير بالروح ويكون جريمة حين لا يسير بالروح] .

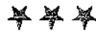
بداية هذه الفقرة تناقض نهايتها ، والاحكام صحيحة في البداية خاطئة في النهاية . فالقتل ما كان عبادة حينما سير بالروح ، ولكنه كان عبادة لانه امتثال لاوامر الله . وما كان جريمة لانه لم يسير بالروح ، ولكنه كان جريمة لانه مخالفة لاوامر الله . فالروح موجودة في الحالتين عند العابد والمجرم . ولكن الاول سخرته روحه وسخرها بدوره امتثالا لاوامر الله عكس الثاني الذي سخرته روحه وسخرها مخالفة لاوامر الله .

ويتضح عدم الفهم الصحيح لدور الروح ومكانها عند الانسان في النص

التالي : [إن هذه الحاجات العضوية والغرائز اذا اتبعت بنظام من عند الله كانت مسيرة بالروح ، وان اشبعت بدون نظام او بنظام من عند غير الله كان اشباعـــا ماديا يؤدي الى شقاء الانسان] .

فالروح ـ في النص ـ نتيجة مع انها في حقيقة الامر سبب . واشبـــاع الغرائز واحد عند المسلم وغيره ، لكن الروح والفكر اللذين يقفان خلف هـــذا الاشباع يلونانه حسب مقتضياتهما . فمن كان فكره مسلما ، وروحه مسخرة حسب عبادات الاسلام ، امكنه ان يشبع غرائزه بسهولة مثل ما يريد الاسلام .

الخلاصة : ان الحزب لم يدرك الروح ومكانها من الانسان ولم يفهم دورها وأهميتها في قيادة الفرد . هذا ما ادى الى التضخم الفكري عنده ، وقد تم كل ذلك على حساب الروح .



مناقشة ظاهرة الانحراف الفكري عند حزب التحرير :

١ ـ يؤمن الحزب ـ كما رأينا ـ بأن الضعف الفكري عند المسلمين سبب الانحطاط ، وبأن الفكر المستنير اساس النهضة ، وبأن التثقيف طريق أيجـــاد الفرد والمجتمع المسلمين .

نحن لا ننكر ان الفكر جزء من كيان الانسان . ليس هذا فحسب بل جـــزء مهم . لكنه ليس الانسان كله .

نحن لا ننكر ان تأخر الفكر سبب من اسباب الانتكاس الحضاري عنــــد المسلمين . لكنه ليس كل الاسباب .

نحن لا ننكر ان تقدم الفكر عامل من عوامـــــل الارتفاع الحضاري عنـــد المسلمين . لكنه ليس كل العوامل .

لننظر الى دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم في بداية عهدها .

دعا محمد عليه الصلاة والسلام الى (لا اله الا الله محمد رسول الله) .

ما مكان هذه الفكرة من المجتمع الجاهلي ؟ ما موضعها ؟ ما جدتها ؟ مـــا غرابتها ؟

لا شك ان هذه الفكرة ليست غريبة كل الغرابة عن المجتمع الجاهلي بدليل وجود الحنفية المتبعين لملة ابراهيم عليه السلام في التوحيد كورقة بن نوفل .

لا شك ـ كذلك ـ انها ليست جديدة كل الجدة في المجتمع بدليل قولهم للرسول عليه الصلاة والسلام (وما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) .

لم تكن ـ اذن ـ هذه الفكرة غريبة كل الغرابة ، ولا جديدة كل الجدة .

ولكنها كانت ضخمة الآثار من الناحية الشعورية والسلوكية والخلقية في نفس الانسان الجاهلي .

فقد كانت تعني من ناحية شعورية الانعتاق من دائرة العبودية للعباد ، والانتقال الى دائرة العبودية لله ، والتسليم المطلق له تعالى .

كانت تعني من ناحية سلوكية الخضوع الكامل لاوامر الله تعالى . ونبذ القيم الجاهلية جميعها .

كانت تعني من ناحية خلقية الالتزام بمبادىء الاسلام ، واطاعة تعليماته .

نتجت ـ اذن ـ كل هذه الآثار الضخمة ـ شعوريا وسلوكيا وخلقيا ـ عن فكرة بسيطة هي (لا اله الا الله ، محمد رسول الله) .

٢ ـ يعتقد حزب التحرير ان سبب انهيار الدولة الاسلامية هو الضعف الفكري ، وعدم الوعي ، وعدم ادراك القضايا المصيرية : كالخلافة .

ليس من شك بأن الضعف الفكري من اسباب انهيار الدولة الاسلامية ، لكنه لم يضعف الى الحد الذي تخيله حزب التحرير بدليل الكتب التي الفت عن الخلافة وضرورتها غداة سقوط الخلافة على يد (كمال أتاتورك) في الاستانة ومنها: الخلافة او الامامة العظمى لمحمد رشيد رضا ، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والامة لمصطفى صبري .

اما وعي القضايا المصيرية ، وادراك اهمية الخلافة ، فاننا نعتقد ان الامر ليس امر ادراك ووعي فحسب بمقدار ما هو امر مقدرة . فقد كان المجتمع المسلم آنذاك ـ عاجزا غير قادر على الدفاع عن الخلافة وان كان واعيا ، فهو كالمريض الذي يرى اللص يسرق داره ويدرك ذلك لكنه لا يقوى على منعه او طرده .

٣ ـ يتصور الحزب ان عودة الدولة الاسلامية مرهونة بانبثاق الفكر والوعي الاسلاميين ، بالبرهان العقلي والشعوري على صحة افكار الاسلام .

لكن الحقيقة ان عودة الدولة الاسلامية مرتبطة بايجاد الانسان المسلم المتوازن وليس بانبثاق الوعي الفكري فحسب ، او قل مرتبطة بتفجر الصحة والحيوية في شخصية المسلم بمختلف أجزائها وأبعادها ومن جملتها الوعي ، او بصورة أدق مرتبطة بانبثاق المسلم ـ الصحابي .

هذا هو طريق ارجاعها ثانيا ، لانه كان طريق ايجادها اولا .

٤ ـ يقسم الحزب مراحل عمله الى ثلاث مراحل . أولها : الثقافة . ويصر على بناء شخصية الفرد عن طريق الثقافة الحزبية .

لا شك ان التفكير السليم وبالتالي الثقافة جزء من شخصية المسلم . لكن الاسلام لا يعرف الثقافة منفصلة عن أجواء المسلمين ، والمسلمين لا يعرفون التثقف مبتعدا عن السلوك . فالفكر ـ دائما ـ وثيق الاتصال بالعمل في انظمة الاسلام ، وليس هناك فاصل زمني بينهما، وخير دليل على ذلك حديث الصحابي ابن مسعود الذي قال فيه : [كان الرجل منا اذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن] . وقول ابي عبد الرحمن السلمي : [حدثنا

الذين كانوا يقرئوننا انهم كانوا يستقرئون من النبي صلى الله عليه وسلم : وكانوا اذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل ، فتعلمنا القرآن والعمل جميعا] .

لذلك فقد اعطى البناء الثقافي للفرد والحزب منفصلين عن السلوك والعمل او بصورة أدق : مع عدم الاصرار بنفس المستوى على السلوك والعمل ، اعطاهما طابعا جدليا بعيدا عن روح الاسلام . وعن نتائجه السريعـــه في قلب الواقع الاجتماعي .

٥ ــ يعتقد الحزب ــ كما رأينا ــ بان تفاعلا سيجري بينه وبين الجماهير في الزمن التالي لمرحلة الثقافة .

لكن هذا الاعتقاد غريب عن الفكر الاسلامي لسببين :

أولهما : اما أن تكون هذه الجماهير مسلمة فهي جزء من الحزب . واما ان تكون غير مسلمة فهي في صراع معه : ككل طاغوت يقف في طريق الدعـــوة الاسلامية .

ثانيهما : تزداد الشخصية المسلمة تميزا على مرور الزمن : وبعدا عن حياة المجتمع الجاهلي وقيمه . وتصر على هذا التميز والبعد كلما ارتقت في سلـم الايمان . ومثالنا الناصع على ذلك سيرة الصحابة رضوان الله عليهم ، فقـــد صارع عمر بن الخطاب ــ مثلا ــ مشركي قريش بعد اسلامـــه ، وجاهدهم : وسفه أصنامهم ، وتحداهم . وكان الفاصل بينهما يتسع يوما بعد يوم ، ويؤكد استحالة اللقاء ولو في موطىء قدم . فانى له اللقاء بهم . وقد هداه الله وشرح صدره للايمان .

قد تكون فكرة التفاعل بين الحزب وجماهير الامة واقعة صحيحة في مجال الاحزاب المادية التي تلبي أهواء ورغبات الناس كالحزب النازي ــ مثلا فـــي المانيا بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث الارضية الفكرية والنفسية والخلقيـة والاجتماعية مشتركة بين هذا الحزب وبين جماهير الامة الالمانية .

ــ يعتمد الحزب الصراع الفكري أسلوبا وحيدا لنشر العقيدة الاسلامية خلال قتاله مع الجاهلية الكافرة . لكن الصراع بين حق الدعوة الاسلامية وباطـــــل الجاهلية أشمل وأعم من ان يكون صراعا وحيد الجانب . فهو صراع حياتي بكل ما تحويه هذه الكلمة من أجزاء وعناصر ، صراع بالفكر والروح والجسد والدماء حتى يجتث الاسلام طاغوت الجاهلية ، وتكتب له الغلبة والانتصار في النهاية .

ومما يؤكد الحقيقة التي ذهبنا اليها رصدنا للصراع بين دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام وبين مشركي قريش . فقد تناول الصراع الجـــدال والنقاش والشعر والمراقبة والايذاء والقتل والمقاتلة والمهاجرة والحروب والدماء الخ ...

٧ ــ الف الحزب دستورا للدولة الاسلامية المرتقبة ، ورسم خطوط الاقتصاد والحكم فيها ، وفصل أحكام العقوبات والبينات . وهذا التأليف والرســـم والتفصيل ميزة من ميزات حزب التحرير في نطاق الدعوات الاسلامية ؛ الا انه مخالف لاسلوب الاسلام في العمل . فلا بد أن يستند تقرير الاحكام الاقتصادية

والسياسية والاجتماعية والحكمية الخ ... والمشتقة من كليات وعموميات الاسلام على ارض الواقع ، والا كان ـ هذا التقرير ـ كمن يشيد بناءه في الهواء دون جذور في الارض . وهذا ما وقع حزب التحرير فيه فأضاع جهده ووقته سدى .

٨ ـ يتصور القارىء لكتب التحرير بأنه حزب سياسي يريد الوصول الى الحكم ، وليس جماعة تواجه المعترك الحياتي بهدف تحقيق خلافة الله في الارض ، ونزع الامانة الملقاة عن كاهليها ، مما افقده ثقلا كبيرا في الصراع .



الخلاصة : ان حزب التحرير قد أصاب حينما اتجه ـ بداية ـ الى الانسان، ولكنه أخطأ بعد ذلك في كل شيء : اخطأ في الاعتماد على الفكر سبيلا وحيدا لايجاد الانسان المسلم ، وفي انتهاج التثقيف طريقا لايجاد المجتمع والدولة الاسلاميتين ، وفي اتباع الصراع الفكري وسيلة وحيدة لقلب المجتمع الخ ...

وقد عانى بسبب ذلك انحرافا فكريا أبعده عن ثلثي الاسلام ، ان لم نقل عن كل الاسلام ، لان الاسلام وحدة لا تتجزأ .

حسن البنـــا

حياتـه :

ولد حسن البنا عام ١٩٠٦ ، وتعلم في مدرسة الرشاد الدينية في محمودية البحيرة التي أسسها الشيخ محمد زهران وحفظ نصف القرآن ، ولما غادرها مؤسسها منشغلا عنها صارح البنا والده بأنه لم يعد يطيق ان يستمر في هذه الكتاتيب ، وطلب منه ان ينتقل الى المدرسة الاعدادية . فعارض الوالد في ذلك حرصا على ان يحفظ ابنه كتاب الله ، فتعهد له الابن بأن يحفظ نصف القرآن المتبقي — وحده — في المنزل . فلبى الوالد — حينئذ — رغبة ابنه ، وفعلا قسم البنا يومه في المرحلة الاعداديةبين حفظ القرآن ، وتعلم صناعة الساعات، ومذاكرة دروسه ، فكان يحفظ حصته من القرآن الكريم بعد صلاة الصبح حتى يذهب الى المدرسة ، ويتعلم صناعة الساعات بعد الانصراف من المدرسة الى صلاة العشاء ، ويستذكر دروسه بعد صلاة العشاء الى النوم .

ثم انتقل البنا الى مدرسة المعلمين الاولية بدمنهور ولما يتم العام الرابع عشر من عمره ، وقضى فيها ثلاث سنوات ليتخرج بعدها معلما ابتدائيا ، وهناك اخذ الطريقة الحصافية الصوفية ، والتقى بشيخها عبد الوهاب الحصافي ، واندمج في أجوائها ، فكان يقوم مع اعضائها بزيارات للاولياء القريبين من دمنهور ، وكان احيانا ينذر معهم الصمت فلا يتكلمون الا بذكر او قرآن .

ثم توجه الى دار العلوم في القاهرة ، وحصل منها على الدبلوم في عام ١٩٢٧ ؛ حيث تعين اثر حمله هذه الشهادة مدرسا في الاسماعيلية .

كان البنا — رحمه الله — مبرزا في تحصيله العلمي فقد نال الدرجة الاولى في مدرسة دار المعلمين الاولية بدمنهور ؛ ونال الدرجة الخامسة على القطر المصري جميعه . وكان يحصل على ترتيب متقدم — دوما — خلال سنوات

الدراسية في دار العلوم .
شكل البنا عدة جمعيات في مراحل حياته الدراسية المختلفة منها : جمعية الاخلاق الادبية ، جمعية منع المحرمات ، جمعية الحصافية الخيرية .
انشأ البنا الاخوان المسلمين عام ١٩٢٨ في الاسماعيلية ، ثم انتقل الى القاهرة عام ١٩٣٢ ، واستشهد اغتيالا في ١٢ ـ شباط ـ ١٩٤٩ .



تربية اخوانية :

أدرك حسن البنا بعقليته الخارقة متطلبات اللحظة التاريخية التي تتحدى كيان المسلمين ، وحددها بكلمتين : تطبيق الاسلام. فحمل المسلمين الذين اجابوا صوته على ذلك التطبيق ، موازنا بين الروح والفكر والجسد مزية الاسلام الاولى، مستلهما بروحه النفاذة ـ في الوقت نفسه ـ أسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام في دعوة الناس .

ويتضح الاصرار على تطبيق الاسلام من جهة ، والموازنة بين عناصر الروح والفكر والجسد خلال التطبيق من جهة ثانية في رسالة التعاليم التي كان يأخذ حسن البنا العهد على اساسها من المسلم :

[أيها الاخ الصادق .

ان ايمانك بهذه البيعة يوجب عليك اداء هذه الواجبات حتى تكون لبنة قوية في البناء .

١ ـ أن يكون لك (ورد) يومي من كتاب الله لا يقل عن جزء واجتهد الا تختم في اكثر من شهر ولا في أقل من ثلاثة ايام .

٢ ـ ان تحسن تلاوة القرآن والاستماع أليه والتدبر في معانيه وأن تدرس السيرة المطهرة وتاريخ السلف بقدر ما يتسع له وقتك وأقل ما يكفي في ذلك كتاب (حماة الاسلام) وأن تكثر من القراءة في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن تحفظ اربعين حديثا على الاقل ولتكن الاربعين النووية وأن تدرس رسالة في أصول العقائد ورسالة في فروع الفقه .

٣ ـ ان تبادر بالكشف الصحي العام وأن تأخذ في علاج ما يكون فيك من امراض وتهتم بأسباب القوة والوقاية الجسمانية وتبتعد عن اسباب الضعف الصحي .

٤ ـ أن تبتعد عن الاسراف في قهوة البن والشاي ونحوها من المشروبات المنبهة فلا تشربها الا لضرورة وأن تمتنع بتاتا عن التدخين .

٥ – أن تعنى بالنظافة في كل شيء في المسكن والملبس والمطعم والبدن ومحل العمل فقد بني الدين على النظافة .

٦ – أن تكون صادق الكلمة فلا تكذب ابدا .

٧ – ان تكون وفيا بالعهد والكلمة والوعد فلا تخلف مهما كانت الظروف .

٨ – ان تكون شجاعا عظيم الاحتمال . وأفضل الشجاعة الصراحة بالحق وكتمان السر . والاعتراف بالخطأ والانصاف من النفس وملكها عند الغضب .

٩ – ان تكون وقورا مؤثر الجد دائما ولا يمنعك الوقار في المزاح الصادق والضحك في التبسم .

١٠ – أن تكون شديد الحياء ، دقيق الشعور ، عظيم التأثر بالحسن والقبح تسر للاول وتتألم للثاني . وأن تكون متواضعا في غير ذلة ولا خنوع ولا ملق وأن تطلب أقل من مرتبتك لتصل اليها .

١١ – أن تكون عادلا صحيح الحكم في جميع الاحوال ولا ينسيك الغضب الحسنات ولا تغضي عين الرضا عن السيئات ولا تحملك الخصومة على نسيان الجميل وتقول الحق ولو كان على نفسك او على أقرب الناس اليك وان كان مرا.

١٢ – أن تكون عظيم النشاط مدربا على الخدمات العامة تشعر بالسعادة والسرور اذا استطعت أن تقدم خدمة لغيرك من الناس فتعود المريض وتساعد المحتاج وتحمل الضعيف وتواسي المنكوب ولو بالكلمة الطيبة وتبادر دائما الى الخيرات .

١٣ – أن تكون رحيم القلب كريما سمحا تعفو وتلين وتحلم وترفق بالانسان والحيوان ، جميل المعاملة حسن السلوك مع الناس جميعا محافظا على الآداب الاسلامية الاجتماعية فترحم الصغير ، وتوقر الكبير ، وتفسح في المجلس ، ولا تتجسس ولا تغتاب ولا تصخب وتستأذن في الدخول والانصراف الخ ...

١٤ – أن تجيد القراءة والكتابة وأن تكثر من المطالعة في رسائل الاخوان وجرائدهم ومجلاتهم ونحوها ، وأن تكوّن لنفسك مكتبة مهما كانت صغيرة ، وأن تتبحر في علمك وفنك ان كنت من اهل الاختصاص ، وأن تلم بالشؤون الاسلامية العامة الماما يمكنك من تصورها والحكم عليها حكما يتفق مع مقتضيات الفكرة .

١٥ – أن تزاول عملا اقتصاديا مهما كنت غنيا وأن تقدم على العمل الحر مهما كان ضئيلا ، وأن تزج بنفسك فيه مهما كانت مواهبك العلمية .

١٦ – الا تحرص على الوظيفة الحكومية ، وأن تعتبرها أضيق أبواب الرزق ولا ترفضها اذا أتيحت لك ، ولا تتخل عنها الا ان تعارضت تعارضا تاما مع واجبات الدعوة .

١٧ – أن تحرص كل الحرص على اداء مهنتك من حيث الاجادة والاتقان وعدم الغش وضبط الموعد .

١٨ – أن تكون حسن التقاضي لحقك وأن تؤدي حقوق الناس كاملة غير

منقوصة بدون طلب ولا تماطل ابدا .

١٩ ـ أن تبتعد عن الميسر بكل أنواعه مهما كان القصد من ورائها وتتجنب وسائل الكسب الحرام مهما كان وراءها من ربح عاجل .

٢٠ ـ أن تبتعد عن الربا في جميع المعاملات وأن تطهر منه تماما .

٢١ ـ أن تخدم الثروة الاسلامية العامة بتشجيع المصنوعات والمنشآت الاقتصادية الاسلامية وأن تحرص على القرش فلا يقع في يد غير اسلامية مهما كانت الاحوال ولا تلبس ولا تأكل الا من صنع وطنك الاسلامي .

٢٢ ـ أن تدخر للطواريء جزءا من دخلك مهما قل والا تتورط فيالكماليات .

٢٣ ـ أن تشترك في الدعوة بجزء من مالك وأن تؤدي الزكاة الواجبة فيه، وأن تجعل منه حقا معلوما للسائل المحروم مهما كان دخلك ضئيلا .

٢٤ ـ أن تعمل ما استطعت على إحياء العادات الاسلامية وإماتة العادات الاعجمية في كل مظاهر الحياة ومن ذلك التحية واللغة والتاريخ والزي والاثاث ومواعيد العمل والراحة ، والطعام والشراب ، والقدوم والانصراف ، والحزن والسرور الخ ... وأن تتحرى السنة المطهرة في كل ذلك .

٢٥ ـ أن تقاطع المحاكم الاهلية وكل قضاء غير أسلامي والاندية والصحف والجماعات والمدارس والهيئات التي تناهض فكرتك الاسلامية مقاطعة تامة .

٢٦ ـ أن تديم مراقبة الله تبارك وتعالى وتذكر الآخرة وتستعد لها وتقطع مراحل السلوك الى رضوان الله بهمة وعزيمة وتتقرب اليه سبحانه بنوافل العبادة ومن ذلك صلاة الليل وصيام ثلاثة ايام من كل شهر على الاقل والاكثار من الذكر القلبي واللساني وتحري الدعاء المأثور على كل الاحوال .

٢٧ ـ أن تحسن الطهارة وأن تظل على وضوء في غالب الاحيان .

٢٨ ـ أن تحسن الصلاة وتواظب على ادائها في أوقاتها وتحرص على الجماعة والمسجد ما أمكن ذلك .

٢٩ ـ أن تصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وتعمل على ذلك ان لم تكن مستطيعا الان ذلك .

٣٠ ـ أن تستصحب نية الجهاد ـ دائما ـ وحب الشهادة وأن تستعد لذلك ما وسعك الاستعداد .

٣١ ـ أن تجدد التوبة والاستغفار ـ دائما ـ وأن تتحرز من صغائر الآثام فضلا عن كبارها . وأن تجعل لنفسك ساعة قبل النوم تحاسبها فيها على ما عملت من خير او شر ، وأن تحرص على الوقت فهو الحياة فلا تصرف جزءا منه في غير فائدة وأن تتورع عن الشبهات حتى لا تقع في الحرام .

٣٢ ـ ان تجاهد نفسك جهادا عنيفا حتى يسلس قيادها لك ، وأن تغض طرفك وتضبط عاطفتك وتقاوم نوازع الغريزة في نفسك وتسمو بها دائما الى الحلال الطيب وتحول بينها وبين الحرام من ذلك ايا كان .

٣٣ ـ ان تتجنب الخمر والمسكر والمفتر وكل ما هو من هذا القبيل كل

الاجتناب .

٣٤ ـ أن تبتعد عن أقران وأصدقاء الفساد وأماكن المعصية والاثم .

٣٥ ـ أن تحارب أماكن اللهو فضلا عن أن تقربها وأن تبتعد عن مظاهر الترف والرخاوة جميعا .

٣٦ ـ أن تعرف اعضاء كتيبتك فردا فردا معرفة تامة وتعرفهم نفسك معرفة تامة كذلك وتؤدي حقوق أخوتهم كاملة من الحب والتقدير والمساعدة والايثار وأن تحضر اجتماعاتهم فلا تتخلف عنها الا بعذر قاهر وتؤثرهم بمعاملتك دائما .

٣٧ ـ أن تتخلى عن صلتك بأيةهيئة او جماعة لا يكون الاتصال بها فيمصلحة فكرتك وخاصة اذا أمرت بذلك .

٣٨ ـ أن تعمل على نشر دعوتك في كل مكان وأن تحيط القيادة بكل ظروفك ولا تقدم على عمل يؤثر فيها تأثيرا جوهريا الا باذن ، وأن تكون دائم الاتصال الروحي والعملي بها وأن تعتبر نفسك دائما جنديا في الثكنة تنتظر الامر] .

ونحن الان سنبين بعض الواجبات التي تطرق اليها البنا في رسالته السابقة على سبيل المثال لا الحصر ، والتي تعالج كلا من الروح والفكر والجسد حتى نتأكد من دقة معالجة البنا للنفس الانسانية :

الروح : الورد اليومي من القرآن ، ذكر الآخرة ، نوافل العبادة ، صيام ثلاثة ايام كل شهر ، الذكر القلبي واللساني ، أداء الصلاة في أوقاتها ، استصحاب نية الجهاد ، تجديد التوبة الخ ....

الفكر : حفظ الاحاديث ، مطالعة رسائل الاخوان وجرائدهم ، تكوين مكتبة خاصة ، درس رسالة في أصول العقائد ، ورسالة في فروع الفقه الخ ...

الجسد : الكشف الصحي ، الابتعاد عن الاسراف في القهوة والشاي ، الامتناع عن التدخين ، العناية بالنظافة ، تجنب الخمر والميسر والمفتر الخ ...

لم يكتف البنا بمعالجة عناصر النفس الانسانية من روح وفكر وجسد عند الاخوان المسلمين ، بل عمق تطبيقهم للاسلامبأن قدم طرقا عمليةلتأدية الفرائض، وكان ارتقاء الاخ في صفوف الجماعة مرهونا بتنفيذه هذه الفرائض ومن هذه الفرائض فريضة الحج .

نقل البنا رحمه الله الى كتابه (مذكرات الدعوة والداعية) لائحة الحج التي أصدرتها قيادة الاخوان وقد وردت (ص ، ١٨٨) ومما جاء فيها :

[١ ـ على كل أخ مسلم أن يتجهز لفريضة الحج في حدود استطاعته .

٢ ـ الاخ المساعد يؤمر بالتجهيز ، والاخ المنتسب يكون له هذا الامر عند كل مناسبة ، والاخ العامل يكلف بأن يدخر من ماله جزءا مهما كان يسيرا وبحسب ظروفه المالية ويوضع ما يدخره في صندوق التوفير بالبريد بدون أرباح على حساب أداء هذه الفريضة اذا لم يكن من الممكن وضعه في مكان مصون .

٣ ـ تكون في كل دائرة لجنة فرعية تسمى لجنة الدعاية الى الحج مهمتها مراجعة اشتراكات توفير الاخوان .

٤ — على كل شعبة من شعب الاخوان المسلمين اختيار احد اعضائها المتفقهين في الدين لدراسة مناسك الحج لمن يعتزمون أداء هذه الفريضة من شعبته ، وعلى مكتب الارشاد العام أن ينتدب في كل عام نائبا عنه على نفقته من اهل الفقه والحكمة ليرشد الاخوان ويعلمهم أحكام المناسك على الاصول الصحيحة من السنّة اذا لم يكن من بين الاخوان الحاجين من يستطيع الاضطلاع بأعباء هذه المهمة . وتسهيلا لهذه الغاية يقوم مكتب الارشاد العام بوضع رسالة في آداب الحج والزيارة وما يتعلق بهما من آثار الارض المقدسة .

٥ — على الاخوان ان يوحدوا خطتهم في السفر تقوية للتعارف ، واقتصادا في النفقات ورغبة في العلم واحراز ثواب الاجتماع وتعاونا على البر والتقوى ، وتنشيطا على طاعة الله الا اذا دعت لغير ذلك الضرورة القصوى .

٦ — الاخ العامل الذي يثبت انه قصر في الادخار للحج بغير عذر شرعي قاهر يرد الى مرتبة الاخ الذي قبله ولا تكون له حقوق الاخوان العاملين ، ويكون الحكم بتقصيره أو عدمه في هذا موكولا لرأي اللجنة الفرعية المنصوص عليها في المادة الثالثة من هذه اللائحة متى وافق مكتب الارشاد على رأيها .

٧ — يقوم مكتب الارشاد بحصر كل الراغبين في الحج في دوائرهم من الاخوان وارسال قوائم تامة بأسمائهم بعد عيد الفطر كل عام الى مكتب الارشاد العام لاعداد ما يلزم لوفد الحجاج من الاخوان المسلمين بحيث لا يتأخر ارسال هذه القوائم عن اليوم العاشر من شهر شوال سنويا .

٨ — يعمل المكتب ما في وسعه للحصول على امتيازات من الحكومة المصرية والحكومة الحجازية مادية وأدبية لحجاج الاخوان رغبة في تشجيعهم وزيادة عددهم .

٩ — اذا كثر الاخوان الحاجون فعلى المكتب ان ينتدب من بينهم مندوبا اداريا بجانب المندوب الديني تكون مهمته قضاء مصالح الاخوان الادارية ويكون مرجعهم جميعا في ذلك توحيدا للعمل وتوفيرا للجهود ، فاذا لم يكن ذلك ممكنا فعلى المكتب ان ينتدب مندوبا من قبله للقيام بهذه المهمة .

١٠ — يبدأ في تنفيذ هذه اللائحة من تاريخ اعتمادها وتبلغ لحضرات النواب ونقباء الفروع للعمل بها .

ونسأل الله رب العرش الكريم أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه آمين] .

ومما عمق البنا تطبيقه عند الاخوان المسلمين فريضة الزكاة ، فقد حملهم عليها وأصدر لائحة تحمل عنوان (لائحة الزكاة والصدقات) ، ونشرها في كتابه (مذكرات الدعوة والداعية) ، (ص ، ١٨٩) ، ومما جاء فيها :

[١ — على كل اخ مسلم يملك النصاب ان يخرج زكاة ماله .

٢ — الاخ المحب يؤمر ، والاخ الاخوي يؤمر ويذكر ، والاخ العامل يعتبر عضوا في لجنة الزكاة .

٣ — تتكون اللجنة للزكوات الشعبية من كل الاخوان الذين تجب عليهم الزكاة،

وتتكون من بينها هيئة تنفيذية تقترع كل سنة ، وتتكون من رئيس وعضوين يختارون بالاقتراع السري من بين اعضاء اللجنة العامة .

٤ ــ مجلس الشورى المركزي للدائرة او حضرة نائب الدائرة كل منهما بنفسه وبمندوب عنه له حق الاشراف العام على الهيئة التنفيذية، وله حق دعوة الجمعية العمومية للمشتركين اذا اختلف مع هذه الهيئة في تصرف من التصرفات ولم يمكن تسويته بينهم ، على ان يكون الرأي فيها نافذا بأغلبية ثلثي الاعضاء .

٥ ــ مهمة هذه الهيئة التنفيذية الاشراف على تحصيل الزكاة المستحقة وحفظها حتى توزع ، وتوزيعها على المستحقين الشرعيين لها بدون تحيز ولا محاباة ولا تحكم أغراض او غايات بعد ان يقسم كل منهم اليمين على مراعاة ذلك .

٦ ــ على الهيئة التنفيذية ان تباشر مهمتها عند كل محصول في المناطق الريفية ، وتقسم المزكين عن النقد وعروض التجارة الى فرق بحسب الاوقات المتفقة عند كل منهم .

٧ ــ عليها ان تعد دفترا تحصر فيه كل ما جمع وتعطي ايصالات بتوقيعها ، وأن تحصر كشوف المستحقين والمقادير التي يستحقها كل منهم . وقبل مباشرة التوزيع لا بد من عرض النتيجة على اللجنة العامة لاقرارها والموافقة على الصرف ولا يعتبر الصرف صحيحا الا بمستندات مستوفاة من المستحق ، ولا يجوز تأخير صرف الزكاة عن وقتها الا بعذر شرعي وقبل نهاية العام ، وأن تضمن ذلك تقريرها .

كما تضمن هذا التقرير ما بقي من الزكوات المجموعة وتسليمه لمن ينتخب بعدهم ان لم يتجدد انتخابها .

٨ ــ كل اعمال لجنة الزكاة سرية لا يطلع عليها الا اللجنة العامة ، ومندوب مجلس الشورى المركزي او النائب . وليس من حق الجمعية العمومية للاخوان في الدائرة المطالبة بمعرفة ما عملته اللجنة اكتفاء بعلم مجلس الشورى وعلم اعضاء اللجنة العامة للزكاة انفسهم ، مع اعتبار القسم على كل عضو له الحق في الاطلاع على مراعاة هذه السرية . (راجع المادة الخامسة) .

٩ ــ للهيئة التنفيذية ان تقبل ما يقدم اليها على انه صدقات ، وتوزعه بمعرفتها مع رصد الموارد والمنصرف والمورد والمصرف في دفتر خاص ، كما ان لها ان تذكر الناس في المناسبات بالتبرع تنظيما للاحسان ونشر البر .

١٠ ــ المصارف التي تصرف لها الزكوات هي المصارف المذكورة في القرآن الكريم ولا تصرف في غير هذه الحالة بحال .

١١ ــ للهيئة التنفيذية ان تختار من اللجنة العامة المساعدين لها لتعرف المستحقين او مباشرة التوزيع او لمراجعة الكشوف او غير ذلك من الاعمال باشرافها وتحت مسؤوليتها .

١٢ ــ وليس لهذه الهيئة ولا لغيرها بيع او استبدال او التصرف بأي نوع من أنواع من التصرفات في الاعيان المجموعة ، وانما توزع كما جمعت فيما او جمعت

بغير تصرف ما .

١٣ ـ لا ينقل ما جمع من مكان الى مكان آخر مهما كانت الدواعي التي تدعو الى ذلك ضرورية وشديدة الا لداع شرعي .

١٤ ـ الاخ العامل القادر على الزكاة ثم لا يؤديها مطلقا يرد من رتبته الى التي قبلها ، فان أداها ولو بنفسه فعليه ان يخطر اللجنة العامة بتاريخ أدائه لها حتى تكون على علم بذلك ، وينبه الى عدم العودة مرة اخرى والا رد الى رتبته التي قبلها .

١٥ ـ اذا استدعى الحال موظفين في بعض المناطق للعمل في مشروع الزكاة كان تعيينهم برأي اللجنة العامة للمزكين بناء على طلب اللجنة التنفيذية وكانت أجورهم من نفس الزكاة ، وكذلك الحال في ايجاد مخازن للمحصولات اذا استدعى الحال ذلك .

١٦ ـ يقوم مكتب الارشاد بعمل رسالة ليبين فيها ، أحكام الزكاة وفضل الصدقة .

١٧ ـ على المكتب ان ينتدب من اعضائه مراقبا تكون مهمته المرور على الشعب ليعرف مدى عناية الهيئات التنفيذية للزكاة .

١٨ ـ يعمل بهذه اللائحة بعد اعتمادها ، وتفاد الفروع بمضمونها للعمل بها].

وقد اوضحت قيادة الاخوان في مؤتمرها الثالث المتعقد في عطلةعيد الاضحى في القاهرة عام ١٣٥٣ هـ مراحل تكوين الاخوان المسلمين ، ويتبين من مطالعتها انها مراحل عملية ، تتطلب من الاخ تطبيق الاسلام المتدرج على نفسه ، وصبغ حياته الكامل به . ويتبين ـ ايضا ـ منها اتجاه الاخوان التربوي النابع من صميم الاسلام ، ومن سواء منهج الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد جاء في (مذكرات الدعوة والداعية) تحت عنوان (سابعا : التكوين العملي للاخوان المسلمين) (ص ، ١٨٣) ما يلي :

[١ ـ على المكاتب والهيئات الرئيسية لدوائر الاخوان المسلمين ان تعنى بتربية الاخوان تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم وتميز هذه المبادىء في نفوسهم. وتحقيقا لهذه الغاية يكون الانضمام للاخوان على ثلاث درجات :

(أ) الانضمام العام وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله ادارة الدائرة ويعلن استعداده للصلاح ويوقع استمارة التعارف ويتعهد بتسديد الاشتراك المالي الذي يتطوع به للجماعة . وللنائب حق اعفاء من يرى عذرا بالنسبة له من بعض الاعضاء ، ويسمى الاخ في هذه الدرجة اخا مساعدا .

(ب) الانضمام الاخوي : وهو من حق كل مسلم توافق على قبولهادارة الدائرة السابقة . وواجباته ـ فضلا عن الواجبات السابقة ـ حفظ العقيدة والتعهد بالتزام الطاعات والكف عن المحرمات وحضور الاجتماعات الاسبوعية والسنوية وغيرها متى دعي اليها ، ويسمى الاخ في هذه المرتبة أخا منتسبا .

(ج) الانضمام العملي : وهو من حق كل مسلم توافق ادارة الدائرة على قبوله.

وتكون واجبات الاخ فيه — فضلا عن الواجبات السابقة — احضار صورته
الشخصية واعطاء البيانات الكافية التي تطلب منه عن شخصيته ودراسة شرح
عقيدة الاخوان المسلمين والتعهد بالورد القرآني وحضور مجالس القرآن الاسبوعية
والدائرة ، والاشتراك في صندوق الحج والاشتراك في لجنة الزكاة متى كان مالكا
للنصاب والانضمام الى فرقة الرحلات ما دامت سنه تسمح بذلك والتزام التحدث
باللغة العربية الفصحى بقدر المستطاع والزام المنزل مبادىء الاخوان المسلمين
والعمل على تثقيف نفسه في الشؤون الاجتماعية العامة والاجتهاد في حفظ
اربعين حديثا نبويا وقبول مناصفات الاخوان التأديبية ، ويسمى الاخ في هذه
الدرجة من درجات الانضمام اخا عاملا .

(د) وهناك درجة رابعة من درجات الانضمام وهي درجة الانضمام الجهادي
وهي ليست عامة بل هي من حق الاخ العامل الذي يثبت لمكتب الارشاد محافظته
على واجباته السابقة . وفحصها من حق المكتب . وواجبات الاخ في هذه
المرتبة — فضلا عما سبق — تحري السنّة المطهرة ما استطاع الى ذلك سبيلا
في الاقوال والافعال والاموال ، ومن ذلك قيام الليل واداء الجماعة الا لعذر قاهر
والزهادة والعزوف عن مظاهر المتع الفانية والبعد عن كل ما هو غير اسلامي في
العبادات وفي المعاملات وفي شأنه كله والاشتراك المالي في مكتب الارشاد
وصندوق الدعوة والوصية بجزء من تركته لجماعة الاخوان والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ما دام اهلا لذلك وتلبية دعوة المكتب متى وجهت اليه في اي
وقت وفي اي مكان ، وحمل المصحف ليذكره بواجبه نحو القرآن الكريم
والاستعداد لقضاء مدة التربية الخاصة بمكتب الارشاد ، ويسمى الاخ في هذه
المرتبة مجاهدا .

٢ — لمكتب الارشاد الحق في منح القاب شرفية منها نقيب ونائب في كل من
درجتي الانضمام الثالثة والرابعة] .

عنيت — دوما — قيادة الاخوان باصلاح سلوك الاخ حسب ما يريده الاسلام،
او قل ببلوغ الكمال في هذا السلوك . فاستغلت مختلف المناسبات والفرص
لتصل الى هذه النتيجة ، ولونت في اساليب العلاج حتى لا يقع الاخ فريسة
الملل من الاسلوب الواحد ، وطرقت كل نواحي نفسه كي لا تترك ادنى ثغرة .

ويتضح تكوين المعالجة هذا في المنشور الدوري الاول الذي وجهته قيادة
الاخوان المسلمين اثر المؤتمر الخامس المنعقد عام ١٣٥٨ هـ ، والذي يحوي تعليمات
الى الفروع تحت عنواني (مظاهر النشاط الشهري للاخوان ، مظاهر النشاط
الاسبوعي) . وكان قد نشره البنا — رحمه الله — في كتابه مذكرات الدعوة
والداعية ، (ص ، ٢٣٨) :

[خامسا : مظاهر النشاط الشهري للاخوان . يقترح المكتب ان يحدد
الاخوان لانفسهم اياما معينة من كل شهر لتنفيذ البرنامج الآتي :

ا — يوم النصيحة : وفيه يقسم الاخوان انفسهم ليقوموا بواجب الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر — بالتي هي احسن — فيتعرفون مواطن الضعف الخلقي في الافراد المجاورين لهم فيزورونهم ويبذلون لهم النصيحة في رفق وهوادة وينهونهم عن المنكر ويزينون لهم الخير والفلاح ، يستحسن ان تكون هذه النصائح فردية سرية لنجاحها وضمان التأثر بها ، والله المستعان .

٢ — يوم الآخرة : يصقل فيه الاخوان قلوبهم وانفسهم ، يخرجون بها من عالم الضوضاء والهرج الى عالم الطمأنينة ، ويزورون مدينة الآخرة ، يخرجون الى المقابر للعظة والاعتبار ، ويحاسبون انفسهم على ما قدمت ، ويستغفرون ربهم ، وكفى بالموت واعظا .

٣ — يوم العيادة : يقرر الاخوان هذا اليوم لعيادة المرضى من المسلمين فيدخلون عليهم السرور ويوطدون دعائم الالفة .

٤ — يوم التعارف : يقيم الاخوان كل شهر حفلا تتجلى فيه البساطة بقدر الامكان يجتمعون فيه باخوانهم الذين لا تمكنهم ظروفهم من التردد على دارهم كثيرا ، فيكون هذا الحفل كرباط يزيد في أواصر الأخوة بينهم .

سادسا : مظاهر النشاط الاسبوعي .

١ — ليلة الدرس : يخصص الاخوان ليلة من كل اسبوع لمذاكرة ملخص الدرس الذي سيلقيه فضيلة الاستاذ المرشد في القاهرة كل اسبوع فيتصل بذلك اخوان الاقاليم باخوان القاهرة ، فتتصل الحلقة وترتبط القلوب وتتغذى الارواح بغذاء واحد ومعين واحد . وسيكون ملخص هذا الدرس منشورا بالنذير تباعا ان شاء الله .

٢ — ليلة الكتيبة : حيث صفاء الارواح في سكون الليل ، وحيث النفحات القدسية في السحر ، وحيث فيوضات الرحمن ، وحيث التحرر من عادات الراحة والترف والاستعداد لتحمل المشقة ومقاومة النفس في سبيل الله . نرجو ان يعنى الاخوان الذين تساعدهم ظروفهم بهذه الرياضة الروحية كل الاعتناء.

٣ — يوم المعسكر : الجندية ، التدريب ، الاستعداد للجهاد المقدس ، ذلك هو ما يعنى به الاخوان المسلمون كل العناية ، فيه يتكون الجيش الاسلامي وبه يستطيع أن يحقق الامل ويرفع اللواء عاليا . نرجو ان يكون لهذه الناحية الروحية اكبر قسط من اهتمام الاخوان فيعطون لانفسهم كل اسبوع عرضا عسكريا يتدربون فيه ، او رحلة يزورون بها البلدان المجاورة فيثابون ، ويكونون نموذجا حسنا ومثلا عاليا للناس .

ويشترط ان تستعد الفرقة في كل رحلة لاقامة الصلاة في الخلوات .

هذا ما عن لنا من خطط وبرامج نرجو ان تقوموا على تنفيذه بما نعهده فيكم من عناية وهمة ، حتى يؤتي الثمر ، ونبلغ غاية ما نريد من امل ورجاء ، وحتى يكون الاخوان المسلمون في بلادهم ودورهم مثلا عاليا ونماذج كاملة للاسلام الصحيح . والله المستعان وبيده النواصي ، عليه توكلنا واليه أنبنا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير . والسلام عليكم ورحمة الله

وبركاته] .

ولم تترك قيادة الاخوان سبيلا الا اتبعته لترسيخ الناحية الروحية في نفوس الشبيبة ، وتدريبهم على الدعوة. وقد كانت وسائلها الى ذلك مستحدثة تتناسب مع روح العصر ، ومن هذه الوسائل الرحلات الصيفية ومعسكرات الصيفية . فقد جاء في كتاب (مذكرات الدعوة والداعية) تحت عنوان (نواحي النشاط) ، (ص ، ٢٤٠) ما يلي :

[اولا : قسم الرحلات الصيفية :

الغرض من هذه الرحلات التدريب العسكري ، والتعارف ، ونشر الدعوة في ضواحي القاهرة .

تنظيم الرحلات في يوم الجمعة من كل اسبوع مدة شهور الاجازة الصيفية من اول يونية الى آخر سبتمبر .

ويشترط أن يكون لدى الاخ لباس الجوالة او التدريب العسكري . وليس ضروريا ان يشترك الاخ في كل رحلات القسم فذلك يتبع رغبته وظروفه ، ولكنه يخطر بموعد كل رحلة .

ثانيا : معسكر الصيف :

الغرض من هذه المعسكرات التدريب العسكري والرياضة البدنية في الهواء الطلق والرياضة الروحية .

سيقام المعسكر بطرة فاروقية بسفح الجبل في خيام المكتب من اول يونية الى آخر سبتمبر ان شاء الله .

يقسم الاخوان المشتركون بالمعسكر الى فرق لا يزيد عدد اعضاء الفرقة الواحدة على اربعين اخا ، ومدة الفرقة عشرة ايام تحدد حسب رغبة اعضاء الفرق ، ويشترط ان يكون لدى الاخ لباس الجوالة او التدريب العسكري ، والاشتراك وقدره خمسون قرشا للموظف وثلاثون للطالب في المرة الواحدة ، وأن يحضر معه غطاءه وأدوات طعامه ، وأن يكون سنه اكثر من خمسة عشر عاما جوهريا] .

وقد جهد الامام البناء اضافة الى هذا العمل المستمر في تربية النفس المسلمة ، وفي توتير مختلف جوانبها بمختلف الالوان والاساليب ، جهد في تنقية العقيدة من الاوشاب العالقة فيها . فألف رسالة في العقائد يمكن ان نعتبرها من أروع وأسلس ما كتب في هذا الموضوع ، ففيها تتجلى البساطة ممزوجة بالعمق، والوضوح مبتعدا عن السذاجة. وفيها تتجلى عبقرية البنا في أنه يكتب – دوما – مطببا لا مثرثرا ، وفي انه يعالج صميم الداء بعين الدواء . فهو في هذه الرسالة يستعرض تاريخ التشبيه والتجسيم في صفات الله ، ثم يخلص الى رأي نقي شهي في ترجيح مذهب السلف وقبول شيء من تأويل الخلق ، والاصرار على توحيد الصفوف ، وحض المسلمين على ذلك .

وجهد الامام البنا – كذلك – في حمل الاخوان على اتباع السنة الصافية،

وعلى الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام . فكان يحضهم على القيام بكل ما يثبت في سيرته من قول او عمل ، ويحثهم على إحيـــاء العادات الاسلامية ، والابتعاد عن التقاليد الغريبة عن الاسلام . ففي سبيل ذلك صلى التراويح ثماني ركعات في الاخوان ، وجمع المأثورات الخ ...



مؤسسات اخوانية :

ولّدت ترنية البنا – رحمه الله – للنفوس المحيطة به طاقات انسانية ضخمة، ساعدته على الانطلاق في مجال الحياة المصرية ، وامكنته من انجاز مؤسسات واسعة ومتعددة ، حتى بدت وكأنها مؤسسات دولة وليست مؤسسات فئة او جماعة . ونحن سنستعرض هذه المؤسسات في مجال المدارس ، الخدمـــات الصحية ، الشركات ، البر والخدمات الاجتماعية ، المساجد .

أ – المدارس :

انشأ الاخوان المسلمون مدارس متنوعة ومتعددة منها : المدارس الليلية ، رياض الاطفال ، مدارس الجمعة الخ ... وقد احصى محمد شوقي زكي في كتابه (الاخوان المسلمون والمجتمع المصري) المدارس الموجودة في القاهـــرة والجيـــزة وحدهما فكان الاحصاء التالي (ص ، ١٧٩) :

أ – معاهد ليلية :

معهد شبرا مصر ، ١٨ شارع خمارويه شبرا مصر ، ٦٠ طالبا .
معهد شبرا البلد ، بجوار سراي محمد علي ، ٥٥ طالبا .
معهد قليوب البلد ، قليوب البلد ، ٦٠ طالبا .
معهد القناطر الخيرية ، شارع البحر ، ٣٠ طالبا .

ب – رياض الاطفال :

مدرسة روضةشبرا مصر، ١٨ شارع خمارويه شبرا مصر، ٣٠٠ طفل وطفلة.
مدرسة روضة الشرابية ، شارع الالايلي بجوار المسجد ، ١٢٠ طالبا .

مدرسة روضة مهمشة ، ٨٠ طفلا وطفلة .
مدرسة روضة شبرا البلد ، بجوار سراي محمد علي ، ٢٥٠ طفلا وطفلة
مدرسة روضة شبرا المحطة ، بجوار محطة البنزين ، ١٥٠ طفلا وطفلة .
مدرسة قليوب البلد ، قليوب البلد ، ٢٨٠ طفلا وطفلة .

جـ - مدارس الجمعة :

مدرسة الجيل الجديد ، شعبة حدائق شبرا ، ٢٢ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة شبرا مصر ، خمارويه ، ٥٥ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة منية السيرج ، ٢٥ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة روض الفرج ، ٣٥ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة شبرا البلد ، ٥٠ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة بنجام ، ١٥ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة شلقان ، ١٥ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة قليوب ، ٢٠ طالبا .
مدرسة الجيل الجديد ، شعبة الشرابية وهاشم آغا ، ٦٠ طالبا .

منطقة وسط القاهرة .

أ - محو الأمية

مدرسة محو الامية ، شعبة الموسكي ، شارع درب المناصرة ، ٢٠ طالبا .

ب - مدارس الجمعة

مدرسة الجمعة بعابدين ، ٤٢ شارع محمد بك فريد ، ٦٥ طالبا .

منطقة غرب القاهرة .

لا يوجد بها معاهد او مدارس .

منطقة جنوب القاهرة .

أ - معاهد ليلية :

المعهد الابتدائي ، ١٥ شارع الشيخ البغال بالسيدة ، ٢٠ طالبا .

منطقة شرق القاهرة .

أ ـ معاهد ليلية :

معهد العباسية ، ٦ شارع محمد رفعت، ٦٠٠ طالبا به معمل كيمياء وطبيعة.
معهد حدائق القبة ، شارع الاجهوري ، ١٠٠ طالبا .
معهد المطرية ، منزل النجومي ، ٩٠ طالبا .
معهد مصر الجديدة . شارع سيدي جابر ، ١٥٠ طالبا .

ب ـ دراسات تجارية :

مدرسة التجارة بالعباسية ، ٦ شارع محمد رفعت ، ٢٠ طالبا .

جـ ـ رياض الاطفال :

مدرسة حدائق شبرا ، شارع الاجهوري ، ٧٥ طفلا وطفلة .

شعبة الجيزة .

أ ـ محو الأمية :

مدرسة محو الامية ، شعبة الجيزة ، شارع الملكة ، ٥٠ طالبا

ب ـ معاهد ليلية :

معهد الاخوان المسلمين ، شارع الامير فاروق ، ١٥٠ طالبا .
معهد الطلاب ، شعبة الجيزة شارع الملكة ، ٣٠٠ طالبا] .

ب ـ خدمات صحية :

ادى الاخوان خدمات صحية للمجتمع المصري : فقد انشأ قسم البر والخدمات الاجتماعية للاخوان المسلمين قسما طبيا نصت لائحته العامة على ان من اغراضه :

(أ) انشاء العيادات والمستوصفات والمستشفيات والاشراف على تنظيمها وادارتها .

(ب) العمل على تحقيق التأمين الصحي .

(جـ) العمل على نشر الدعوة الصحية ورفع المستوى الصحي لجميع الطبقات بكافة الوسائل ، ومعاونة الهيئات الرسمية والشعبية في مقاومـــــة الامراض المستوطنة والاوبئة ، بالنشر والاذاعة والمحاضرات الخ ...

(د). توثيق الصلة بين الهيئات الطبية وهيئة الاخوان المسلمين فـــي مصر ، والبلاد العربية ، والاسلامية، بارسال الوفود والبعوث وعقد المؤتمرات وحضورها واستقبال المندوبين .

وقد استطاع هذا القسم الطبي ان ينشىء مستوصفا للاخوان في كـــل مديرية . وقد احصى محمد شوقي زكي في كتاب (الاخوان المسلمون والمجتمع المصري) المستوصفات التي يديرها الاخوان في القاهرة وبنـدر الجيزة فقط فرسم (ص ٢٠٨) الجدول التالي :

منطقة الإخوان التابع لها	مسلسل	عنوان المستوصف	متوسط عدد المرضى السنوي	ملاحظات
شمال القاهرة	١	الشارع العمومي بجوار الدحوي بشبرا البلد	٧٢٠٠	فيه صيدلية قانونية
	٢	باسوس	٥٤٠٠	
	٣	شارع حسني بالشرابية	٣٦٠٠	
جنوب القاهرة	٤	شارع فدري بالسيدة زينب	افتتح منذ أسبوع	متوسط المترددين يومياً (٥٠)
	٥	قلعة الكبش بالسيدة زينب	افتتح منذ أيام	متوسط المترددين يومياً (٤٠)
وسط القاهرة	٦	٥٢ شارع السلطان حسين	٣٠٠٠	به صيدلية كاملة
	٧	ميدان الغوطية باب الشعرية	٦٠٠٠	به مستشفى داخلي
	٨	شارع بولاق الجديد	٤٢٠٠	به صيدلية صغيرة
غرب القاهرة	٩	ليس بها مستوصفات		
شرق القاهرة	١٠	شارع موسى قطاوي بالعباسية	٢١٦٠٠	به صيدلية قانونية
	١١	شارع ترعة الجبل منشية الصدر	١٠٨٠٠	به صيدلية بها الأدوية جاهزة
	١٢	شارع سكة حديد السويس	٧٢٠٠	به صيدلية بها الأدوية جاهزة
	١٣	شارع الأجهوري بحدائق القبة	٥٤٠٠	
	١٤	شارع سيدي جابر بمصر الجديدة	١٨٠٠٠	به صيدلية كاملة وصيدلي قانوني
	١٥	شارع السوق بالزيتون	١٠٨٠٠	
	١٦	شارع النجومي بالمطرية	٧٢٠٠	
شعبة الجيزة	١٧	شارع ميدان سوق الأحد	٣٦٠٠٠	

جـ ـ شركات :

قدم الاخوان المسلمون خدمات اقتصادية للمجتمع المصري فأنشأوا عددا من الشركات . وقد طبقت هذه الشركات النظام الاسلامي على عمالها وادارتهـــا واساليب معاملاتها .

وقد عدّد محمد شوقي زكي هذه الشركات في كتابه (الاخوان المسلمــون والمجتمع المصري) ، وتحدث عن بعض أحوالها (ص : ٢٠١) فقال :

١ ـ شركة المعاملات الاسلامية :

وقد تكونت برأس مال اساسي قدره (٤٠٠٠) جنيه مصري سنة ١٩٣٩ ثـم تطورت في سنة ١٩٤٥ تطورا كبيرا ، فقد أقبل الاخوان وغير الاخوان علـــى الاكتتاب في أسهمها : ويزيد رأس المال من ٤ آلاف جنيه الى (٢٠) الف جنيه. وقامت الشركة بانشاء خطوط نقل ، وأقامت مصنعا كبيرا للنحاس ، ينتج وابور غاز كامل وقطع غياره المختلفة راجت في الاسواق المحليـــة والخارجية ، وخاصة أسواق الأقطار الشقيقة .

٢ ـ الشركة العربية للمناجم والمحاجر :

وقد تكونت في سنة ١٩٤٧ برأس مال قدره (٦٠٠٠٠) جنيه وفي سنة ١٩٤٨ اتحدت الشركة العربية للمناجم والمحاجر وشركة المعاملات الاسلامية ، لتوحيـد الجهود ، للارتباط الوثيق بين ما تقوم به الشركتان . فشركة المعاملات تملـــك سيارات نقل ، وتوكيل لسيارات من امريكا ، ومصنعا كبيرا للبـــلاط والاسمنت بجميع انواعه ، وهو يستهلك كميات كبيرة من كسر الرخام الناتج من شركـــة المناجم . ولدى شركة المعاملات مصنع للنحاس ، وورشة ميكانيكية . وقـــد استوردت شركة المناجم آلات حديثة لقطع وصقل الرخام ، الا ان هـــذه الآلات التي كانت تقدر اثمانها بعشرات الالوف من الجنيهات ، تركت في العراء بدون صيانة ايام الحراسة في فترة الحل ، وبيعت خردة مما تسبب للشركة في أضرار مالية جسيمة ، ورفعت قضية بذلك على الحراسة في هذه الايام للمطالبـــة بتعويض .

٣ ـ شركة الاخوان المسلمين للغزل والنسيج :

تأسست هذه الشركة سنة ١٩٤٨ براس مال اساسي قدره (٨٠٠٠) جنيه ،

جمع منه فعلا (٦٥٠٠) جنيه ، وظل باب الاكتتاب مفتوحا حتى وقت الحل ، وبدأت الشركة عملها ، وكان عدد عمالها حوالي (٦٠) عاملا جميعهم من المساهمين في الشركة ، وفي عشرة اشهر صرفت أجور عمال (٢٧٠٠) جنيه اي بما يوازي نصف رأس المال ، وبالرغم من ذلك فقد بلغ صافي أرباحهـــــا في هذه الفترة الصغيرة (١٤٠٠) جنيه ، وكانت تنتج البفتة ، والدمور ، والاقمشة الحريرية ، والجبردين المقلم ، وكانت منتجاتها تباع بأقل من اسعار اي بضاعة اخرى مـن مثيلاتها . وقد قامت الحراسة اثناء فترة الحل بتصفية هذه الشركة وبيعهــــا نهائيا ، وقد رفعت الشركة قضية ، وصدر حكم قضائي لصالحها اخيرا .

٤ ـ شركة المطبعة الاسلامية والجريدة اليومية :

وكل منهما منفصلة عن الاخرى ، وسميت الاولى «شركة الاخوان للطباعة» ورأس مالها (٧٠٠٠) جنيه والثانية «شركة الاخوان للصحافة» ورأس مالهـــــا (٥٠٠٠٠) جنيه وقد سبقت شركة الاخوان للصحافة فـــي استئناف نشاطها ، وصدر العدد الاول من الجريدة اليومية في ٥ مايو سنة ١٩٤٦ ، وتأخرت شركة الاخوان للطباعة في استئناف نشاطها ، لانها كانت بسبيل استيراد ماكينـــات الطباعة من الخارج ، حتى صدر امر الحل فتوقفت اعمالها هي وسائر الشركات الاخوانية .

٥ ـ شركة التجارة والاشغال الهندسية بالاسكندرية :

وقد تكونت برأس مال قدره (١٤٠٠٠) جنيه موزع على (٣٥٠٠) سهم للقيام بأعمال التجارة والهندسة .

٦ ـ شركة التوكيلات التجارية :

وقد بدأت مشروعها في السويس للتجارة اولا ، ثم توسعت اعمالها حاليا حتى شملت التجارة والنقل والاعلان ، وصار لها مركز رئيسي فيالقاهرة بشارع محمد علي حارة المزين ، واصبح لها عدة فروع في جميع انحاء القطـــر المصري تقريبا ، بالاسكندرية ، وبور سعيد ، والاسماعيلية ، والسويس ، والفيوم ، وبني سويف . وتقوم الشركة حاليا بعمل مشروع اقتصادي تعاوني تكفل بــــه اللوازم المنزلية والسلع الاستهلاكية للاخوان بأسعار الجملة .

مسلسل	اسم المسجد	العنوان	منطقة الإخوان المشرفة	نوع الإشراف	ملاحظات
١	مسجد عماد الدين	٤٢ شارع محمد بك فريد	منطقة وسط القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان
٢	مصلى الزمالك	شارع فؤاد الأول بجوار كوبري الزمالك	» » »	» » » »	
٣	زاوية سعيد السعداء	شارع سعيد السعداء بحوش الشرقاوي بالدرب الأحمر	» » »	» » » »	
٤	مسجد المختار	الفوطية باب الشعرية	» » »	» » » »	
٥	مسجد ميرزا	بولاق	» » »	إمام وخطيب	
٦	مصلى سوق الخضار بباب اللوق	سوق الخضار بباب اللوق	» » »	» »	
٧	مصلى شركة الترام	شارع ماسبيز	» » »	خطبة جمعة فقط	
٨	مسجد بهتيم	بهتيم	منطقة شمال القاهرة	إمام وخطيب	
٩	مسجد جزيرة الشعير	جزيرة الشعير	» » »	» »	
١٠	مسجد أبو الفضل	شارع يحيى بحدائق شبرا	» » »	» »	
١١	مسجد ساحل روض الفرج	شارع عبدالقادر طه بساحل روض الفرج	» » »	» »	
١٢	مسجد الكردي	شارع أبو الفرج شبرا	» » »	» »	
١٣	مسجد منية السيرج	منية السيرج	» » »	» »	
١٤	مسجد الهدى	يعقوب مصيري شبرا	» » »	» »	
١٥	مسجد سيدي فرج	سيدي فرج	» » »	» »	
١٦	مسجد النجيلي	مزلقان النجيلي	» » »	» »	

مسلسل	اسم المسجد	العنوان	منطقة الإخوان المشرفة	نوع الإشراف	ملاحظات
١٧	مسجد الروضة	الروضة	منطقة وسط القاهرة	كلي بما فيه الإنفاق	يملكه الإخوان
١٨	مسجد البسطامي	الروضة	» » »	إمام وخطيب	
١٩	زاوية شافعي	فم الخليج	» » »	» »	
٢٠	مسجد عمرو بن العاص	مصر القديمة	» » »	خطبة جمعة فقط	
٢١	مسجد القادرية	حي القادرية	منطقة جنوب القاهرة	إمام وخطيب	
٢٢	مسجد السيدة سكينة	السيدة سكينة	» » »	» »	
٢٣	مسجد السيدة عائشة	السيدة عائشة	» » »	خطبة جمعة فقط	
٢٤	مسجد المجاهد	شارع بن عبادة الأنصاري عباسية	منطقة شرق القاهرة	إمام وخطيب	
٢٥	مسجد القوادرية	شارع القوادرية الوايلية الصغرى	» » »	كلي بما فيه الإنفاق	
٢٦	مسجد الصديق	شارع القره قول بالعباسية	» » »	» » » »	
٢٧	مسجد عبد الجليل	حمامات القبة	» » »	إمام وخطيب	
٢٨	مسجد عبيد	حارة الفص بشارع طورسينا سكاكيني	» » »	كلي بما فيه الإنفاق	
٢٩	مسجد محطة كوبري الليمون	محطة كوبري الليمون	» » »	خطبة جمعة فقط	
٣٠	مسجد الحداد	بالزيتون	» » »	» » »	
٣١	مسجد سيدي كمال	شارع الحسينية بالجمالية	» » »	» » »	

٧ – شركة الاعلانات العربية :

وقد أنشئت قبل الحل بحوالي عام ، وكانت اعمالها تشمل النشر بالصحف، والدعاية بالسينما ، وعمل الرسوم الفنية ، وأغلفة الكتب والمجلات ، وتصميم لافتات وواجهات المحلات ، وشرعت في عمل دليل تجاري عام للدول العربية ، حال وقف النشاط بعد الحل دون اصداره ، وتوقفت اعمال الشركة بعد ذلك] .

د – خدمات اجتماعية :

عدّد محمد شوقي زكي ايضا الخدمات التي قدمها الاخوان المسلمون في مجال الاجتماع (ص ، ١٢٠) فقال :

[١ – خدمات مسكنة : كاعطاء مساعدات للمحتاجين ، وتكون عادة عينية الا اذا اقتضت الضرورة ان تكون المساعدة مالية ، وجمع زكاة الفطر ، ولحوم الاضاحي وجلودها ، لتوزيعها على المستحقين .

٢ – خدمات شافية : كمساعدة العاطل للحصول على عمل ، وذلك بالاتصال بمصلحة العمل ، والمصالح الاخرى وأصحاب الاعمال ، واقراض رؤوس أموال صغيرة في بعض الاحوال بدون فائدة ، وكذلك علاج المرضى بالمجان او نظير أجر اسمي .

٣ – خدمات واقية : مثل بث الدعوة الصحية بين الاسر التي يرعاها المكتب، والعمل على توفير وجبات غذائية تباع بمبلغ زهيد لفقراء الحي .

٤ – خدمات انشائية : للارتفاع بمستوى الحياة العادي ، وذلك بالعمل على انشاء ناد للعمال ، وصغار اصحاب الاعمال الحرة ، تنظم به اوقات فراغهم لكي ينتشلوا من السقوط ، ويوجهوا توجيها مهنيا ووطنيا وصحيا .

وقد نص مشروع المكتب على ان المساعدات المادية تقدم للفئات الآتية :

١ – الأسر الكريمة التي أخنى عليها الدهر .

٢ – الأسر التي فقدت عائلها الوحيد وليس لها اي مورد رزق كاف .

٣ – الأسر الفقيرة التي اشتهرت بحسن السير والسلوك ولم تصدر ضدها أحكام مخلة بالشرف ، ولها استعداد بمعاونة المكتب في تحقيق رسالته ، بتنفيذ ارشاداته وتوجيهاته] .

وبالاضافة الى هذه الخدمات العامة، قدم الاخوان خدمات جزئية فقد أسسوا جماعة للعناية بنهضة القرى المصرية ، واشترك بعض الاخوان في عمل مزرعة تعاونية نموذجية في فرشوط ، وشيدوا في احدى القرى اربعة مدافن واسعة لدفن الفقراء والمساكين ، وتبارت الشعب في اطعام الفقراء خلال الاشهر الثلاثة المباركة ، وفي انارة القرى ، واخراج الزكاة في رمضان ، والعناية بالمصالحة

بين المتخاصمين ، وتولت احدى اللجان احصاء الاطفال المشردين والاسر الفقيرة، لتشغيل الاطفال في صناعات تتفق وامكانهم ، واعالة العجزة الذين لا عائل لهم .

هـ ـ المساجد :

بيَّن كتاب (الاخوان المسلمون والمجتمع المصري) المساجد التي يشرف عليها الاخوان المسلمون في منطقة القاهرة وبندر الجيزة ، ونحن سننقل منه الجدول الذي يبين ذلك في الصفحتين (١٣٢ ـ ١٣٣) .

شبهة :

والآن : ما الفرق بين هذه المؤسسات التي انشأها الاخوان المسلمون وشبيهتها تلك في المدرسة الاصلاحية ؟

الفرق بينهما كبير : فالمؤسسات تحاول ان تصنع الانسان المسلم في المدرسة الاصلاحية ، في حين أن الانسان المسلم صانع لها في المدرسة التربوية ، او قل : ان شخصية الانسان المسلم امتداد لها في المدرسة الاولى ، في حين انها امتداد لشخصية الانسان المسلم في المدرسة الثانية .

واقر ـ بعد هذا الايضاح للفرق بين المؤسسات في المدرسة الاصلاحية وبينها في المدرسة التربوية ـ بأنه كان أجدى على الدعوة والحركة الاسلاميتين لو ان هذه الجهود المصروفة في المؤسسات الاخوانية وجهت الى تربية الانسان المسلم وصقله .

جهاد اخواني :

تجاوزت جهود الاخوان المسلمين الاقتصاد والثقافة والمساجد الى الجهاد ، فقد خاضوا حرب فلسطين بكتائب مستقلة ، وقدموا الشهداء والضحايا . وقد تم كل ذلك ثمرة لتربية الاخوان التي تستمد أصولها من الاسلام ، وتعتمد الجهاد اساسا مهما واوليا من أسس الدعوة .

تجاوز الاخوان المسلمون أفق المصالح الذاتية في خوضهم حرب فلسطين ، فقد كشفت ـ تلك الحرب ـ قواهم المذخورة ، ونبهت المستعمرين اليهم حيث رصدوا خطواتهم ، وسعوا يدبرون الاجواء المناسبة للقضاء عليهم ، بعد ان أذهلهم تجسد فكرة الجهاد في هذا الشباب المسلم .

وقد تحققت المؤامرة في المذكرة الامريكية الانكليزية الفرنسية المقدمة من

سفراء امريكا وانكلترا وفرنسا في مصر الى الحكومة المصرية في نهاية عام ١٩٤٨ اثر حرب فلسطين ، والمطالبة بالقضاء على الاخوان المسلمين وبالفعل نفذت أوامر واشنطن – لندن – باريس ، وسيق مجاهدو الاخوان المسلمين الى السجون عند عودتهم من ارض المعركة ، واستشهد مرشدهم البنا في ١٢ – شباط – ١٩٤٩ كحلقة اخرى من حلقات التآمر عليهم .

وتجاوز الاخوان المسلمون أفق المصالح الذاتية ثانية عندما لبوا دعوة الاستاذ سيد قطب في مجلة الدعوة الى خوض حرب العصابات سبيلا وحيدا لطرد القوات الانجليزية من مصر عام ١٩٥١ . وقد كانت – حرب العصابات تلك – دافعا أوليا مباشرا الى جلاء الانجليز عن مصر فيما بعد .

إتهم اعداء الاسلام الاخوان المسلمين بالارهاب ، ونعتوهم بالدموية ، بسبب الحروب التي خاضوها ضد اليهود في فلسطين والانكليز في القناة . وضخموا، وهولوا ، وتقوّلوا في هذا المجال ، ونسجوا الاعاجيب ، ورثوا لحالتهم التي بدأت جمعية دينية تهدي الى الرشاد ، ثم انتهت عصابة ارهابية تقتل وتسفك الدماء . وقد ركزوا على هذه التهمة بحيث صار في وسع اي حاكم يريد ان يشنع عليهم ، او ان يثير المشاعر ضدهم ، او ان يحاكمهم ، صار في وسعه ان يعود الى الملفات القديمة ، ليجد ركاما من الخيالات ، وأفانين من الاتهامات : تبدأ بآلة الخنجر ، وتنتهي بمستودعات الاسلحة ، وتنطق من قتل الملك او الرئيس حتى تصل الى الاعتداء على كل مواطن بريء، وتصورهم مجرمين حاقدين مدمرين حتى البناء والسدود .

ان المسلم لا يعروه اسف ولا حزن حينما يرى أبواق الاستعمار في الخارج، وأذنابه في الداخل نشطين في ترويج هذه الاتهامات ، نشطين في الاساءة والتزوير وقلب الحقائق ، لا يعروه أسف ولا حزن لان ذلك دأبهم ، وتلك وظيفتهم ، وهم على اي حال اعداء للحق والنور والهدى .

لكن يعروه الاسف والحزن حينما يصدق بعض المسلمين هذه الاتهامات ، ويكررون ما قاله الاستعمار . وحتى ينجلي الامر امام أعيننا ، لا بد لنا من تفحص الظروف التاريخية التي نشأ بها الاخوان المسلمون .

نشأ الاخوان – كما هو معلوم – عام ١٩٢٨ ، وكان الاحتلال الانجليزي جاثما على صدر مصر آنذاك ، يسرق خيراتها ، ويذل شعبها ، ويتحكم في مصيرها وشؤونها الداخلية والخارجية ، ولا تخفف – من هذا التحكم – المؤسسات الديمقراطية كالبرلمان والوزارة والدستور التي ولدت اثر ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول . وكانت الفورات الشعبية التي تثور على مواثيق ومعاهدات الاحتلال تنتهي بعهود ومواثيق اخرى تختلف في الالفاظ ، ولكنها تبقي التسلط الانجليزي حقيقة جاثمة على صدر الشعب المصري .

لا شك ان هذا الاحتلال الانجليزي قد شغل تفكير البنا – عليه رحمة الله – وخاصة ان دعوته نشأت في الاسماعيلية قريبة من الصورة المادية البشعة له على ضفتي القناة .

لا شك ــ كذلك ــ انه قد شغل تفكيره بوسائل ازالته ، بعد ان رأى عقم الوسائل التي اتبعتها الاحزاب المختلفة سابقا معه .
لا شك ــ ايضا ــ انه قد تمثل في ذهنه اليقظ خطورة استمراره على الشعب المصري ، ووقوفه حاجزا دون اقامة المجتمع والحكم الاسلاميين .
من هنا وجد البنا الحل في الاسلام، باحياء فكرة الجهاد في نفوس المسلمين. فربى أصحابه عليها ونماها في قلوبهم ، ورسخها في أرواحهم .
وقد جاءت الايام مصداقا لوجهة نظر البنا الخارقة ، فما خرج الاستعمار من ارض الا بعد ان حمل الشعب العصا له ، وأدمى قفاه بها .



والخلاصة : أدرك البنا أبعاد انهزام المسلمين الروحي والحضاري ، وفهم سر ابتعادهم عن الاسلام . فحملهم على تطبيق الاسلام ، خلاصا من انهزامهم وابتعادهم ، وحلا لأزمتهم .
وقد تطابق منهج البنا في التطبيق مع منهج الاسلام ، وتوازى أسلوبه مع أسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام . فأولى الانسان عنايته الكبرى ، ورباه : واعيا عناصره من روح وفكر وجسد ؛ موازنا بين هذه العناصر ، مبتكرا في وسائل التربية بما يحقق الفرض ، ويتناسب مع أجواء القرن العشرين .



المدرسة التربوية في الميزان :

١ ــ ان التربية هي وسيلة الاسلام الى ايجاد الانسان والمجتمع المسلمين .
٢ ــ يتجه كل من حسن البنا وتقي الدين النبهاني الى الانسان اولا ؛ ولهذا وضعناهما في مدرسة واحدة هي المدرسة التربوية .
٣ ــ يربى الاول الانسان مقتربا من منهج الاسلام والرسول عليه الصلاة والسلام بتربية الروح والفكر والجسد . ويربي الثاني الانسان مبتعدا ومنحرفا عن منهج الاسلام والرسول عليه الصلاة والسلام بتربية الفكر وحده .
٤ ــ اذا كان لا بد من تقييم حسابي لاقتراب البنا وابتعاد النبهاني عن منهج الاسلام والرسول صلى الله عليه وسلم فاننا نقول : بأن تربية البنا تطابقت مع ذلك المنهج وهذا سر نجاح دعوته ، وبأن تربية النبهاني عملت بثلث الاسلام وأهملت ثلثيه وهذا سر اخفاق جماعته .
٥ ــ أعطت تربية البنا ــ رحمه الله ــ ثمارا ضخمة في مجال الواقع : فقد

انشأ رجال دعوته مؤسسات اقتصادية واجتماعية الخ .... واشتركوا في حربي فلسطين وقناة السويس .

واعطت - كذلك - ثمارا ضخمة في مجال الفكر : فقد استوى الفكر الاسلامي ، واخذ امتداده الاعظم على يدي سيد قطب ومحمد قطب ، ونفى - في الوقت نفسه - عنه سمومه التي دخلت اليه عن طريق ارهاب المستشرقين، ومؤسسات الحضارة الغربية .

الفهرست

الاهـــداء ٥
مقدمة الطبعة الثانية ٧
مقدمة الطبعة الاولى ٩

المدرسة الاصلاحية ، محمد عبده ـ مالك بن نبي ١١

محمد عبده ١٣
مالك بن نبي ٥٥

المدرسة التاريخية ، طه حسين ـ عباس محمود العقاد ٨١

طه حسين ٨٣
عباس محمود العقاد ١٢٧

المدرسة التربوية ، تقي الدين النبهاني ـ حسن البنا ١٧٧

تقي الدين النبهاني ١٧٩
حسن البنا ١٩٧